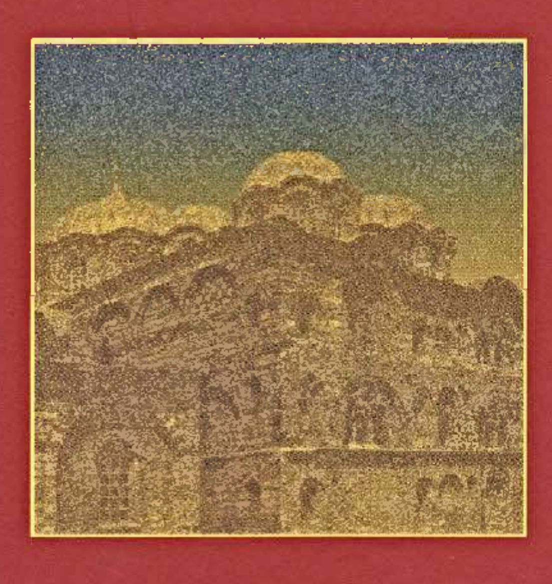
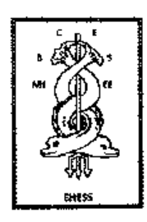
DOSSIERS BYZANTINS – 7

LE PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE DE CONSTANTINOPLE AUX XIVe-XVIe SIÈCLES : RUPTURE ET CONTINUITÉ

Actes du colloque international
Rome, 5-6-7 décembre 2005



Centre d'études byzantines,
néo-helléniques et sud-est européennes,
École des Hautes Études en Sciences Sociales



DOSSIERS BYZANTINS - série publiée par le
Centre d'études byzantines, néo-helléniques et
sud-est européennes
sous la direction de Paolo Odorico

Ce numéro est publié avec la collaboration de :



Istituto Storico Austriaco a Roma



Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

Ce numéro est publié avec le concours de la
Fondation A. G. Leventis - Paris

Suivi éditorial et réalisation : Frantz Olivié

© 2007– Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes,
E.H.E.S.S., 54, bd Raspail, 75006 Paris
tél : 01 49 54 23 35, fax : 01 49 54 26 52, e-mail : byzance@ehess.fr

Diffusion : De Boccard, 11,rue de Médicis, 75006 Paris
tél : 01 43 26 00 37, fax : 01 43 54 85 83

ISBN : 978-2-9518366-8-6

DOSSIERS BYZANTINS – 7

LE PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE DE CONSTANTINOPLE AUX XIVe-XVIe SIÈCLES : RUPTURE ET CONTINUITÉ

ACTES

du colloque international
Rome, 5-6-7 décembre 2005

Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes,
Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales

Paris 2007

Couverture : Constantinople, église de la Pammakaristos

Ce volume recueille les interventions des spécialistes qui ont pris part au colloque international « le patriarcat œcuménique de Constantinople aux XIVe-XVIe siècles : rupture et continuité », lequel s'est tenu à Rome du 5 au 7 décembre 2005. Ce colloque a été organisé par :

Accademia di Romania in Roma
Pontificio Istituto Orientale
Istituto Storico Austriaco a Roma
Centre culturel Saint-Louis de France à Rome
Istituto di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

La plupart des auteurs ont réécrit leur texte en vue de la publication. Certains d'entre eux n'ont pas envoyé leur contribution.

PROGRAMME DU COLLOQUE

5 DÉCEMBRE 2005 – ACCADEMIA DI ROMANIA
Valle Giulia, Piazza José de San Martin 1, Roma

9 h 30 - 10 h 30 : *Ouverture officielle du colloque*
10 h 30 - 13 h 30 : *Le modèle byzantin*

Giuseppe de Gregorio (Univ. de Salerno), Fusione forzata, unificazione paritetica e « liberazione » di monasteri in età paleologa alla luce di un nuovo frammento della cancelleria patriarcale di Costantinopoli

Otto Kresten (Univ. de Vienne), Il Registro patriarcale come specchio dello stato del patriarcato di Costantinopoli nel XIV secolo

Augustine Casiday (Univ. de Durham), John XIV (Kalekas), Byzantine theology-cum-politics and the early hesychast controversy

Marie-Hélène Congourdeau (CNRS), Deux patriarches en rivalité : Kallistos et Philothée

Robert Taft S. J. (Pont. Ist. Orientale), At the Sunset of the Empire : the Formation of the Final « Byzantine Liturgical Synthesis » in the Patriarchate of Constantinople

15 h 30 - 18 h 30 : *Constantinople, Rome et les chrétiens orthodoxes des États catholiques*

Vincenzo Poggi S. J. (Pont. Ist. Orientale), Patriarchi ecumenici e peregrinazioni archivistiche di Georg Hofmann S. J. (1885-1956)

Şerban Turcuş (Univ. de Cluj-Napoca), Lo statuto del Patriarcato di Costantinopoli negli scritti dei polemisti latini e greci (sec. XII-XV)

Sofia Senyk (Pont. Ist. Orientale), The Patriarchate of Constantinople and the Metropolitans of Rus', 1300-1600

Iona-Aurel Pop (Univ. de Cluj-Napoca), Il patriarcato di Costantinopoli e la Chiesa ortodossa della Transilvania (XIV-XVII sec.)

6 DÉCEMBRE 2005 – PONTIFICIO ISTITUTO ORIENTALE
Piazza di S. Maria Maggiore 7, Roma

10 h 00 - 13 h 00 : *La rupture ottomane*

Thierry Ganchou (CNRS), Géôrgios Scholarios, « secrétaire » du patriarche unioniste Grègorios III Mammas ? Le mystère résolu

Marie-Hélène Blanchet (Univ. de Toulouse-Le Mirail), L'ambiguïté du statut juridique de Gennadios Scholarios après la chute de Constantinople (1453)

Constantin G. Pitsakis (Univ. de Thrace), De la fin des temps à la continuité impériale : constructions idéologiques post-byzantines au sein du patriarcat de Constantinople

Dimitris Apostolopoulos (NHRF – Athènes), Du sultan au basileus ? Dilemmes politiques du conquérant

Despina Tsourka-Papastathi (Univ. Aristote de Thessalonique), À propos des privilèges octroyés par Mehmed II au patriarche Gennadios Scholarios : mythe et réalité

15 h 00 - 18 h 00

Stefan S. Gorovei (Univ. de Iaşi), Le prince Étienne le Grand de Moldavie (1457-1504) et la Grande Église. Réflexions en marge des sources

Gilles Veinstein (Collège de France), Les conditions de la prise de Constantinople en 1453 : un sujet d'intérêt commun pour le patriarche et le grand mufti

Machi Païzi-Apostolopoulou (NHRF – Athènes), Mythe et réalité sur les documents du XVe-XVIe siècle conservés au patriarcat de Constantinople

Paraskevas Konortas (Univ. de Thessalie), Relations financières entre le patriarcat orthodoxe de Constantinople et la Sublime Porte (1453-fin du XVIe siècle)

7 DÉCEMBRE 2005 – ISTITUTO STORICO AUSTRIACO
Viale Bruno Buozzi 113, Roma

10 h 00 - 13 h 00 : *Continuité*

Kriton Chrysochoïdes (NHRF – Athènes), Patriarch Ieremias (1522-1546) and the Monasticism of his Time

Petre Ş. Năsturel (CNRS), Denys II de Constantinople (1546 - 1556) et les débuts de la politique européenne du patriarcat œcuménique

Matei Cazacu (CNRS), Le patriarcat de Constantinople dans la vision de Stephan Gerlach (1573 -1578)

Michael Angold (Edinburgh Univ.), The Status and the Role of the Archons in the Functioning of the Patriarchate

15 h 00 - 18 h 30

Archim. Benediktos Ioannou (Patriarcat œcuménique), La position prééminente et le rôle coordonnateur du patriarcat œcuménique dans le monde orthodoxe (XIVe-XVIe siècles)

Christian Hannick (Univ. de Würzburg), La discipline monastique du patriarcat de Constantinople du XIVe au XVIe siècle

Petre Guran (Princeton Univ.), L'origine et la fonction théologico-politique de la couronne patriarcale

Dan Ioan Mureşan (Accademia di Romania), De la place du *Syntagma* de Matthieu Blastarès dans le *Méga Nomimon* du patriarcat de Constantinople

Conclusion générale
Clôture du Colloque

OUVERTURE DU COLLOQUE

Lecture de la lettre envoyée par Sa Sainteté Bartholomée, patriarche œcuménique de Constantinople

Τῷ Ἐλλογιμωτάτῳ κυρίῳ Dan Eugen Pineta, Διευθυντῇ τῆς Ρουμανικῆς Ἀκαδημίας ἐν Ρώμῃ, τέκνῳ τῆς ἡμῶν Μετριότητος ἐν Κυρίῳ ἀγαπητῷ, χάριν καὶ εἰρήνην παρὰ Θεοῦ.

Η καθ᾽ ἡμᾶς Μήτηρ Ἁγία τοῦ Χριστοῦ Μεγάλη Ἐκκλησία, εὑρεθεῖσα διὰ τὰς κοσμογονικὰς ἱστορικὰς ἀλλαγὰς τῶν μέσων τοῦ 15ου αἰῶνος ἐκ τάξεως αἰωνοβίου σταθερότητος καὶ ἰσχύος εἰς δυσχερεστάτην θέσιν, ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν δυνατότητα ἐλευθερίας ποιμαντικῆς δραστηριότητος, ἄχρι τοῦδε, κρίμασιν οἷς οἶδε Κύριος, βιοῖ ἐν μαρτυρικῇ καρτερικῇ κατάστασιν ἥκιστα συντελοῦσαν εἰς τὴν σύνολον καὶ δέουσαν ἐκκλησιαστικὴν ἔκφρασιν καὶ οἰκουμενικὴν ἀποστολὴν αὐτῆς.

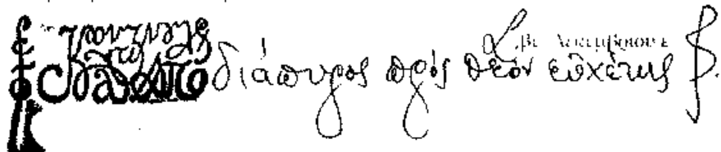
Ὅθεν, ὡς ἄριστα ἐχαρακτηρίσθη ὡς εὑρισκομένη ἐν αἰχμαλωσίᾳ, αἰχμαλωσίᾳ ὅμως πάντοτε ἐξωτερικῇ, ἀφοῦ ἐν Χριστῷ ὄντες ἀείποτε εὑρισκόμεθα ἐν τῷ πνεύματι τῆς ἐσωτερικῆς ἐλευθερίας τῆς ἄνωθεν χορηγουμένης παρὰ τοῦ Παναγίου Πνεύματος.

Κατὰ τὴν δυσχείμερον ἀνθρωπίνως ταύτην περίοδον, ἡ Μεγάλη Ἐκκλησία εὗρε μεγάλους συμπαραστάτας καὶ ὑποστηρικτὰς τοὺς εὐλαβεστάτους ἄρχοντας τοῦ Ὀρθοδόξου Ρουμανικοῦ Λαοῦ, εἰλικρινῶς ἀγαπῶντος καὶ γνησίως τιμῶντος τὸ σεπτὸν Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἄχρι τῆς σήμερον, ὡς πολλάκις προσωπικῶς διεπιστώσαμεν κατὰ τὰς γενομένας ἐπισκέψεις τῆς Ρουμανικῆς χώρας.

Ὡς ἐκ τούτου, μετὰ πολλῆς τῆς χαρᾶς ἐγενόμεθα δέκται τῆς εὐγενοῦς ἐνημερώσεως ἐκ μέρους ὑμῶν, διὰ τὸ ὑπὸ τῆς ἐν Ρώμῃ Ρουμανικῆς Ἀκαδημίας συγκαλούμενον εἰδικὸν ἱστορικὸν συνέδριον τῇ συμμετοχῇ ἐκλεκτῶν ἐπιστημόνων μὲ θέμα «Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τοὺς 14ον καὶ 16ον αἰῶνας: ρῆξις καὶ συνέχεια», κατὰ τὰς ἐργασίας τοῦ ὁποίου πρόκειται νὰ γίνουν σπουδαῖαι καὶ λίαν ἐνδιαφέρουσαι εἰσηγήσεις, ὧν τὰ Πρακτικὰ μετὰ πολλοῦ τοῦ ἐνδιαφέροντος θὰ ἀναμένωμεν νὰ ἴδωμεν καὶ μελετήσωμεν.

Συγχαίροντες πατρικῶς ἀπὸ τοῦ Φαναρίου, τῇ τε ὑμετέρᾳ ἀγαπητῇ Ἐλλογιμότητι καὶ πᾶσι τοῖς ἐκλεκτοῖς κυρίοις συνέδροις, ἀπονέμομεν, ἐπὶ τῇ εὐκαιρίᾳ, ἐγκάρδιον τὸν Πατριαρχικὸν χαιρετισμὸν ἐπὶ ταῖς ἐπικειμέναις ἁγίαις Ἑορταῖς, εὐχόμενοι πλουσίαν τὴν εὐλογίαν τοῦ ἀφράστως σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου καὶ καλέσαντος ἡμᾶς εἰς μετοχὴν τῆς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ σωτηρίας.

Αὐτοῦ τὸ μέγα ἔλεος, ὁ πλούσιος φωτισμὸς καὶ ἡ θεία εὐλογία εἴησαν μετὰ πάντων ὑμῶν.



ALLOCUTION DE M. PAOLO ODORICO DIRECTEUR DU CENTRE D'ÉTUDES BYZANTINES NÉO-HELLÉNIQUES ET SUD-EST EUROPÉENNES DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES – PARIS

Mesdames, Messieurs, chers collègues,

Le plaisir me revient de vous souhaiter la bienvenue à ce colloque, au nom de l'EHESS et du Centre d'Études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes. Ce plaisir, pour moi, est dû à de multiples raisons. D'abord, la collaboration avec nos autres partenaires montre clairement la voie que nous sommes appelés à emprunter aujourd'hui dans le domaine des sciences sociales, celle d'une mise en place de programmes partagés par plusieurs institutions, qui s'engagent dans un travail collectif, ouvrant ainsi la route à de nouvelles possibilités de recherche et de rencontre. Dans un processus de ce genre l'École des Hautes études est prête à jouer son rôle et à mettre à disposition les moyens et les réseaux dont elle dispose. Au cœur de l'organisation du Colloque se trouve Dan Muresan, diplômé de chez nous, et qui poursuit ses recherches à l'Académie de Roumanie, sans pourtant oublier l'École où il s'est formé, renforçant de la sorte le lien entre nos institutions et nos pays.

Ensuite, l'engagement de l'EHESS dans cette organisation montre une fois de plus le soutient qu'elle apporte à cette branche d'études : cette année, quatre colloques ont été mis en place, la collection des « dossiers byzantins » se porte bien, et deux nouveaux volumes voient le jours ce mois de décembre ; nous attendons des collègues provenant d'autres universités pour présenter le résultat de leurs recherches ; la maison des Belles Lettres s'apprête à ouvrir une série pour mettre ces conférences à la disposition d'un public plus élargi ; la collaboration internationale dans ce domaine prend de l'ampleur et je suis fier d'appartenir à une institution qui renouvelle et relance la tradition des études byzantines, tradition française depuis des siècles.

Mais c'est surtout le sujet de ce colloque qui me rend heureux. Central dans la construction des identités culturelles du Sud-Est européen, le patriarcat de Constantinople a toujours joué un rôle fondamental dans la vie des communautés chrétiennes orientales, lorsque la croix dominait la ville fondée par Constantin le Grand, qui se réclamait de la Jérusalem terrestre et céleste pour en recueillir l'héritage, comme lorsque le croissant prit sa place, reconstituant l'unité de l'espace brisé par les convoitises occidentales. Le patriarcat est toujours là, prêt à démentir les prophètes annonçant la fin d'une culture qui fut unificatrice.

Comme cela arrive parfois dans les grandes familles, dans lesquelles les héritiers réclament leurs biens avant la mort du père, les États occidentaux ont cru pouvoir se partager titres et droits avant la disparition de Byzance, et se sont trop hâtivement autoproclamés ses héritiers légitimes, rebaptisant leurs capitales de l'appellation de Nouvelle Rome. Mais la seule Nouvelle Rome est Constantinople-Istanbul, et elle portera ce nom qui est le sien aussi longtemps que le patriarche siègera dans la ville du Bosphore.

Ce colloque s'organise autour de quatre axes : le modèle byzantin d'abord, qui se voulait au départ une réflexion sur la tradition byzantine du pouvoir patriarcal et sur ses tréfonds idéologiques. Si, pendant ce colloque, ce volet sera occupé surtout par les querelles théologiques, cela ne relève pas du prétendu amour des Byzantins pour les disputes, mais veut montrer combien la question de la légitimité du pouvoir est au cœur de tous les débats. Le deuxième volet prendra en compte les rapports entre les deux grands blocs de la chrétienté du Moyen Âge, l'Oriental et l'Occidental. Le troisième volet sera divisé en deux parties : la rupture ottomane d'abord, avec ses exigences de restructuration de la pensée et de l'identité, avec ses personnalités et ses besoins de nouvelles pratiques administratives. La diffusion de la construction idéologique byzantine soutenue par les représentants du patriarcat auprès des États du sud-est européen occupera la fin de cette partie. Enfin, le quatrième volet porte un titre énigmatique : « continuité. » On peut l'interpréter au sens d'une « continuité interrompue », mais je crois que nous serons biens inspirés de le concevoir comme « solutions apportées pour

assurer la continuité ». Une continuité qui s'éternise, jusqu'à et à travers l'ottomanisation (qui est bien autre chose que l'islamisation, et presque son antithèse) des communautés chrétiennes à l'intérieur de l'Empire de la Porte.

Jusqu'à où atteint et comment s'organise cette ottomanisation ? Cela pourrait être un excellent thème pour une deuxième édition de ce colloque. Mais n'avançons pas trop. Même s'il appartient aux sages de regarder l'avenir, attendons d'abord que se déroulent les travaux de ce colloque pour nous dire si nous avons bien vu, et si la voie que nous ouvrons maintenant doit être parcourue jusqu'au bout.

À vous donc la parole, chers collègues, pour nous apprendre bien des choses et nous dire s'il nous faut songer à l'avenir. Chers collègues, je vous remercie encore d'avoir accepté notre invitation, je me félicite, avec nos partenaires et notamment avec M. Pineta et M. Mureşan, qui ont assumé la tâche de l'organisation matérielle, et j'attends avec impatience d'apprendre le résultat de vos recherches.

Paolo Odorico
EHESS – PARIS

AUGUSTINE CASIDAY

JOHN XIV (KALEKAS), BYZANTINE THEOLOGY-*CUM*-POLITICS AND THE EARLY HESYCHAST CONTROVERSY

Introduction

Some 250 years after the events to which this colloquium is dedicated (and some 1430 km away from Constantinople), an event occurred that has had far-reaching consequences for the study of Byzantine Orthodoxy : the publishing house of Bortoli in Venice brought out the *Philokalia*, an anthology of Byzantine spiritual literature. By means that need not detain us here, that collection has, over the subsequent generations, prompted a revival within the Byzantine Orthodox tradition – not least in its Russian expression. One factor that has followed in the train of that revival is the creation of a canon of theologians whose works are regarded as normative expressions of orthodox belief. That canon is not without interest itself, but for our purposes what matters especially is that the collection as a whole turns on the writings of a central figure : St Gregory Palamas.

The anthology promotes hesychastic spirituality and Palamas is, so to speak, the patron saint of hesychasm. In the *Philokalia*, Palamas' writings gain the appearance of timelessness ; for instance, general terms like the « heretics » are often substituted for the names of specific opponents of Palamite theology[1]. As a result of these subtle modifications, Palamas' works are given a rarefied purity, even a sense of eternal truth. Those works have been established as classics of the Byzantine tradition and this in turn promotes the idea that Palamism quite simply *is* the normative synthesis of

1. Cf. R. E. Sinkewicz, « St Gregory Palamas. The One Hundred and Fifty Chapters », *Studies and Texts* 83 (1988), p. 75-76.

Byzantine Orthodoxy[2]. The implications for Orthodox theologians who accept this idea are manifold and influential. For instance, they can be seen to influence the categories that are used by Orthodox scholars in tracing the history of Christian philosophy and doctrine. For them, Palamism is in effect the goal of the development of Greek Christian thinking. Through their work, this perspective has spread into the academic community at large – and it will probably continue to do so as the « neopatristic synthesis » is disseminated through the works of contemporary Orthodox scholars[3].

It should be noted, too, that for the Orthodox the influence of Palamite theology is by no means limited to the literature of prayer and asceticism : it is also enshrined in the liturgy. Since the mid-Fourteenth Century, when the Synodikon of Orthodoxy is proclaimed on the first Sunday of Lent, the condemnations of Palamas' opponents ring out in the churches and any doubt that Palamas sets the standard categories for Orthodox dogmatic reflection upon the mystery of the Trinity is thereby dispelled.

These remarks have briefly touched on material that is considerably later than our period. I submit, however, that it is worth just reflecting on the developing normativity of Palamas' theology in this way because these theological assumptions have had a great impact upon how the history of the controversy about Palamas is written. That history, of course, involves political as well as theological events. What I would like to suggest is that the social and political circumstances that cleared the way for the ascendancy of Palamas' hesychasm have obscured the variety of Byzantine theology in the early fourteenth century – and that this process is closely bound up with the authority (or, more precisely, the failure of authority) of Patriarch John XIV Kalekas.

2. E.g., J. Meyendorff, *St Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, p. 4 : « …voilà pourquoi son tiomphe doctrinal à Byzance au XIVe siècle fut considéré par l'Église d'Orient non pas comme le triompe d'une mystique particulière, mais comme celui de l'orthodoxie elle-même. »

3. For a recent example, see D. Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendo*, Cambridge 2004.

These circumstances call for attention, and so I propose to consider the Civil War of 1341-1346 and the parties involved in it as they contribute to the shaping of Byzantine Orthodox theology. I shall therefore first introduce the principal actors and their involvement in the war ; then I will consider the roles played by the chief figures in the hesychast controversy. I will argue that the effect of these political and theological skirmishes was a contraction of orthodoxy. My purpose is to call for serious attention to the criticisms levied against Palamas by his opponents, insofar as those criticisms are themselves concerns that arise from the Byzantine Orthodox tradition.

CIVIL WARS IN CONSTANTINOPLE

The long reign of Andronikos II Palaiologos (1282-1328) was tempestuous in its later years and came to a fitful end when his grandson and namesake, Andronikos III (r. 1328-1341), assumed complete control over the empire. In this undertaking, he was encouraged and supported by a considerable following and the most important of his supporters was the Grand Domestic, John Kantakouzenos. Kantakouzenos was born around 1295 into a vastly wealthy family with interests in and around Macedonia, Thrace and Thessaly as well as properties in Constantinople itself[4]. He was slightly older than Andronikos III (n. 1297) but the two were friends from childhood. It was thanks not least to Kantakouzenos' leadership that Andronikos was able finally to depose his grandfather after seven years of episodic warfare. Kantakouzenos was not the only supporter of Andronikos III, but the two were extremely close. Indeed, they were so close that Andronikos' wife, Giovanna of Savoy (known to her Greek subjects as Anna), would in time become suspicious of the influence that Kantakouzenos wielded over her husband[5].

4. See D. M. Nicol, « The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460 », *Dumbarton Oaks Studies* 9 (1968).

5. John Kantakouzenos, *Historiai*, II, 9, ed. L. Schopen, *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV*, Bonn 1828-32, I, p. 363-70 ; see further S. Ori-

Her apprehensions, we may imagine, would only have intensified in 1330 : that year, the emperor took seriously ill whilst on campaign at Didymoteichon. We read that Andronikos, thinking that he was on his deathbed, sought to abdicate in favour of Kantakouzenos so that he could receive the monastic tonsure before dying, as was something of a convention for pious emperors. Kantakouzenos categorically refused to permit Andronikos to abdicate and was equally strident in his refusal to succeed Andronikos as emperor ; instead, he contented himself with vowing to protect the interests of Andronikos' children – a poignant gesture, for Empress Anna was at the time pregnant[6]. Who would speak in the heir's behalf was to become a sharply contested point some years later, and we may reasonably to suppose that the problems may have already begun to take shape at this point.

In the fullness of time, Anna would become a formidable political presence in her own right and she grew old as ruler of the empire's great second city[7] ; but in her earlier days, as a youthful foreigner, she was perhaps ill-prepared for the political realities of the Empire of the Romans. By contrast, Kantakouzenos already enjoyed a considerable following. Among that number, there are two who are especially relevant to our purposes. The first was the subject of this paper : John Kalekas, a priest who was born in Apros, Thrace, in 1283. Kantakouzenos secured Kalekas' election to the See of Constantinople (notwithstanding the fact that Kalekas was a married man) in February of 1334, some two years after the death of his predecessor, Esaias[8].

gone, *Giovanna di Savoia* alias *Anna Palaeologina. Latina a Bisanzio (c. 1306-c. 1365)*, Milan 1999, p. 54-56.

6. Kantakouzenos, *Historiai*, II, p. 14-16, ed. Schopen, I, p. 391-411 ; Gregoras, *Byzantina historia* IX, 10, ed. L. Schopen, *Nicephori Gregorae Byzantina historia*, Bonn 1829-55, I, p. 439-450 ; D. Nicol, *The Reluctant Emperor*, Cambridge 1996, p. 34 n. 10, also refers to Enveri's account of the events in the *Düsturnamei Enverî*. E. de Vries-van der Velden, *L'élite byzantine devant l'avance turque à l'époque de la guerre civile de 1341 à 1354*, Amsterdam 1989, p. 84, n. 10, sharply characterises all such claims as part of « la propaganda cantacuzéniste ».

7. Origone, *Giovanna di Savoia…*, *op. cit.*, p. 137-152.

8. Kantakouzenos, *Historiai*, II, 21, ed. Schopen, I, p. 431-435 ; Gregoras, *Historia*, X, 7, iii-vi, ed. Schopen, I, p. 496.

As Patriarch John XIV, Kalekas was quick enough to come into the measure of the fullness of a Constantinopolitan hierarch. When Andronikos was at war against Syrgiannes Palaiologos, for example, he entrusted the care of his wife and children to Kalekas[9]. The second person who had been in Kantakouzenos' circle throughout the rebellion against the elder Andronikos was Alexios Apokaukos, a tax collector who rose through the ranks from an inconspicuous beginning to become the Grand Duke (at the behest of Kantakouzenos, but against the better judgment of Andronikos III).

These were the prominent figures in imperial administration when Andronikos succumbed to sickness in 1341 : Anna of Savoy, John Kantakouzenos, John Kalekas and Alexios Apokaukos. Another person of significance was, of course, the nine-year-old John Palaiologos, son and heir presumptive to Andronikos III. The burning question that would touch off another round of civil war was who would act in behalf of the boy. The precedents were ambiguous : Andronikos at different points had entrusted powers of regency to both Kantakouzenos and Kalekas, but (unlike the events of 1330) he did not clarify his intentions on his deathbed in 1341. Kantakouzenos tells us that he had long committed himself to the house of Palaiologos and was therefore keen to protect the succession of Andronikos' son. The historical record gives us no reason to doubt Kantakouzenos' sincerity in this matter – so long as it be added that he was not at all averse to protecting John V's interests in whatever way would convey maximum personal advantage to himself. As for Kalekas, he enjoyed (at least for a time) the support of Empress Anna and the two of them acted as John V's regents[10].

Before long, diplomatic relations between Kantakouzenos and the regents were strained. Apokaukos, whom we have already mentioned, supported the Regency whilst simultaneously taking steps to secure himself against their failure. He is sometimes accused of poisoning the minds of

9. Gregoras, *Historia* XII, 3, V, ed. Schopen, II, p. 579-584.

10. See Origone, *Giovanna di Savoia…*, *op. cit.*, p. 83-84, for further description of the terms of their partnership.

Kalekas and Anna against Kantakouzenos[11], but this explanation seems unnecessary given the numerous political ambitions working at cross-purposes at the time. (Blaming Apokaukos, who died under bizarre circumstances in 1345 before our most important sources for the period had been written, would in any case be more discreet than blaming Anna, who like Kantakouzenos weathered the political storms to become a powerful figure in the Empire – but this is to anticipate). Soon enough, the regents took action against Kantakouzenos : Anna stripped him of his rank and honours ; Kalekas excommunicated him and anyone else who took up arms against John V[12] ; Apokaukos built up a military force to defeat him. Drawing on his contacts in the north of Greece, Kantakouzenos sent a group of senior Athonite monks as intermediaries to press for a peaceable resolution to the problems and this delegation approached the Patriarch in his behalf during the winter of 1341-42[13]. Kantakouzenos enjoyed cordial relations with the monks of the Holy Mountain (in 1340, he had even expressed his intention of retiring to Vatopedi in due course)[14], which brings to mind the observation that landed families and monasteries made natural allies in

11. E.g., D. M. Nicol, *The Reluctant Emperor…, op. cit.* p. 52-55 ; these claims derive chiefly from Kantakouzenos, *Historiai*, III, 16-22, ed. Schopen, II, p. 103-136, and Gregoras, *Historia*, XII, 4-6, ed. Schopen, II, p. 584-595. It will be noted that Nicol presents Kantakouzenos in the best possible light, ascribing high-minded motives to him (because Kantakouzenos later reports that he was motivated by high-mindedness) and only allowing his indecisiveness as a major shortcoming.

12. J. Darrouzès, ed., *Les regestes des actes du patriarchat de Constantinople. Vol. 1: Les actes des patriarches. Fasc. V: Les regestes de 1310 à 1376* (hereafter, « *Regestes* 5 ») p. 172-173, n°. 2218, dated c. 26 October – 20 November 1341. Kantakouzenos was righteously indigent and insisted that Kalekas retract the excommunication (see his *Historiai* III. 74, ed. Schopen, II, p. 463-468), but his casuistic attempt at self-justification is open to serious criticism (thus, De Vries-van der Velden, *L'élite byzantine…, op. cit.*, p. 109-110 n. 65).

13. Kantakouzenos, *Historiai*, III, 34-35, ed. Schopen, II, p. 208-213 ; Gregoras, *Historia*, XII, 14, I, ed. Schopen, II, p. 620). The delegation included the *prôtos* Isaac, Makarios the abbot of the Great Lavra, Sabbas of Vatopedi and Kallistos, later to become the outspokenly Palamite patriarch of Constantinople.

14. Kantakouzenos, *Historiai*, IV, 24, ed. Schopen, III, p. 175-177.

Byzantium[15]. Even though financial and political interests alone cannot account for Kantakouzenos' affinity to the Athonite establishment, they certainly provide an excellent basis for it.

KANTAKOUZENOS' *HISTORIAI* AND ITS IMPACT UPON HISTORIOGRAPHY

It was during this civil war that there arose a series of debates over hesychasm (initially between Gregory Palamas and Barlaam of Calabria, but subsequently between Palamas and a sequence of several other theologians) and it is therefore upon this period that I intend to focus. However, before giving consideration to that debate, it is relevant to recall the outcome of the civil war : by February 1347, Apokaukos was two years dead, Kantakouzenos had entered Constantinople in victory as John V's co-emperor, Anna of Savoy made peace with Kantakouzenos (now recognised as Emperor John VI) and Kalekas was deposed and exiled to Didymoteichon, though he was in Constantinople when he died later that year. Kantakouzenos reigned jointly with John V for seven years before abdicating and taking the monastic habit (not at Vatopedi, as he had planned, but at the Mangana monastery in Constantinople, to facilitate continued political involvement through advising the Emperor). Kantakouzenos, the great survivor, lived nearly thirty years, « became our renowned, most pious and Christ-loving *Basileus*, and in the divine and angelic schema changed his name to Joasaph » (as we read in the Synodikon). But his angelic life did not preclude active involvement in political and theological matters, and his activities in both spheres are in evidence in his memoirs, the *Historiai*. Joasaph's allegiance rested with Palamas and the hesychasts and his theological writings defended Palamism against its detractors.

15. S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968, p. 49-50 : « On the whole the monastic party […] opposed the autocracy of the Emperor and disapproved of the luxury of the Court and the upper hierarchy, though it was willing to ally itself with the landed nobility, whose economic interests were often similar to those of the greater monastic establishments. »

Kantakouzenos' prestige as an accomplished monk and theologian as well as an imperial person was enormous and helped to establish the Palamite victory, which was needed in view of the faltering beginnings of Palamism as a theological movement.

It is often said that the winners write the history books, but generally this remark is quite cheap; in the case of Kantakouzenos, however, its applicability cannot be denied. Kantakouzenos' *Historiai* have been subject to sustained critical analysis for over a hundred and fifty years[16], but the work has retained a central place because it is the most comprehensive source for events of the first half of the Fourteenth Century. Indeed, it remains possible for a recent biographer to rely almost entirely on the evidence offered by Kantakouzenos in that work – as complemented by evidence taken from Kantakouzenos' friends, Nikephoros Gregoras and Enverî, the author of a Turkish history of the Seljuks[17].

In that modern biography, it is striking that Kalekas, Akindynos and indeed every other opponent of Palamite theology are portrayed in terms that are remarkably similar to those used in the Synodikon of Orthodoxy (although, as it happens, that modern biographer himself seems to have had no real interest at all in the whole of Byzantine theology). Because both the secular scholarship and the ecclesiastical hymnody ultimately derive from the partisans of Gregory Palamas, there is a strong consensus that Palamas represents the authentic voice of Byzantine theology, whereas his opponents are degenerate in one way or another. In both cases, no allowance is made for the possibility that Palamite theology is anything other than the inexorable working-out of the principals of Greek patristic thought, and certainly no

16. See V. Parisot, *Cantacuzène homme d'état et historien*, Paris 1845. For a thorough treatment of the *Historiai* and a bibliography of publications subsequent to Parisot's, see now A. Kazhdan, « L'*Histoire* de Cantacuzène en tant qu'œuvre littéraire », *Byzantion* 50 (1980), p. 279-335. E. De Vries-van der Velden, *L'élite byzantine..., op. cit.*, p. 81-116, is appropriately critical of reconstructions that take Kantakouzenos account at face value. As she succinctly states, « Le grand ouvrage historique de Cantacuzène lui-même a pour titre Ἱστορία. Cependant, il s'agit plutôt de mémoires que d'une œuvre historique. » (p. 81 n. 1)

17. D. Nicol, *The Reluctant Emperor..., op. cit.*, p. 2-3.

possibility is left for that Greek patristic heritage to give rise to authentic criticism of Palamite theology.

Instead, we find that Kalekas is summarily dismissed after being discredited as an ambitious schemer and a worldly priest, whereas Gregory Akindynos (whose theological works provide some evidence for the thinking favoured by Kalekas) is characterised as a « Barlaamite » who was quite simply not up to the superior standards of the Athonites[18]. This perspective is supported by much of the primary evidence for the theological controversies about Athonite hesychasm, which is favourably disposed to to Palamas. And indeed it must be acknowledged that, during the Civil War of 1341-1346, Kalekas – like Kantakouzenos – overreached any authority that might legitimately have been his (the major difference between the two being that Kantakouzenos' audacious acts of self-aggrandizement were retroactively legitimated by his political success). Even so, a number of questions still need asking. For instance, is it reasonable to suppose that Kalekas' improprieties as patriarch vitiate his opposition to Palamas ? It is easy to see how presumptuous dealings could erode moral authority, but it far from clear that they imply theological bankruptcy. Furthermore, whatever one makes of Kalekas' integrity has no bearing on the competence of Akindynos, his adviser who was (for a time, at least) under his protection.

Even after we have acknowledged Kalekas' worldly dabbling in politics[19], we must take care not to allow Kantakouzenos' political victory to overshadow totally the position advanced by Akindynos and protected by Kalekas. If, then, we take stock of the records from Kalekas and from Akindynos without prejudicially assuming that they are debased and incompetent

18. I take it that this is the point of the anecdote related by Kallistos, the Palamite patriarch of Constantinople, in an unedited homily for the Sunday of Orthodoxy (as cited by J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, p. 61-62 n. 88) about Akindynos' failure to stay on Mt Athos.

19. E.g., A. Müller has convincingly argued that it was Kalekas who signed, in imperial red ink, a treaty with Venice in 1342 : see his « Die Unterschrift under dem Vertrag zwischen Byzanz und Venedig aus dem Jahr 1342 », *Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* 135 (2000), p. 89-103.

to speak from the Byzantine Orthodox tradition, a rather different perspective emerges. It is this perspective to which we now turn.

Kalekas' and Akindynos' part in the hesychast controversy

Five years before the death of Andronikos III led to wars between Kantakouzenos and John V's regents, Gregory Palamas had already risen to the defence of hesychasm as against Barlaam the Calabrian. By this time, Kalekas was already the patriarch of Constantinople and it therefore fell to him to adjudicate when (before the summer of 1337) Barlaam brought to Kalekas' Standing Synod accusations that the hesychasts were in fact Messalian heretics[20]. For the next four years, Barlaam and Palamas wrote tracts against each other and Palamas began to articulate his teaching on hesychast prayer as a method leading to spiritual perception, which in turn is the means of attaining knowledge of God.

As an acquaintance of both men, Akindynos attempted to mediate between Barlaam and Palamas, urging to each that the other's criticisms ought to be taken seriously. Although he regarded Palamas' teachings about divine grace with increasing suspicion, Akindynos also doubted the accuracy of Barlaam's polemic against that teaching[21]. Furthermore, Akindynos was also outspoken against Barlaam in his support for the hesychasts' methods of prayer[22]. Akindynos shared the Athonite monks' desire for the « free and tranquil life » of hesychastic contemplation and regarded them highly (even referring to the Holy Mountain as « the holy city of holy men, the most marvellous Mt Athos »)[23].

20. The Synod considered these allegations were without foundation : see Darrouzès, *Regestes* 5, p. 136-137, n°. 2178. For the broader context of these accusations, see A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili : le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo* [*Orientalia venetiana* 2], Firenze 1989.

21. Akindynos, *Letter* 10, ed. A. C. Hero, *Letters of Gregory Akindynos* [*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 21], Washington DC 1983, p. 36-54

22. See Akindynos, *Letter* 8, 34-47, ed. Hero, p. 30.

23. Akindynos, *Letter* 20, 69-70, ed. Hero, p. 74. J. Nadal Cañellas « Gregorio Akíndinos », in *La théologie byzantine et sa tradition, II (XIIIe-XIXe s.)*, C. G. Conticello and V. Conticello (eds.), Turnhout 2002, p. 204 cites the following passage from Akíndynos' *Antirrhetikos II contra Palamas* that reveals his spiritual outlook : « Por la correspondencia entre Irene-Eulogia y Akíndinos, podemos conocer que éste, desde su segunda y definitiva llegada a Constantinople, tuvo la intención de dedicarse lo más exclusivamente posible a la vida contemplativa de hesicasta, a la "vida libre y tranquila que desde el comienzo hemos amado más que a cosa alguna y de la cual, cuando nos vemos separados – Dios que todo lo ve nos es testigo –, sufrimos por ello tan amargamente como sufren los auténticos patriotas cuando se ven alejados de su patria." »

On a comparable note, when Kalekas advised the Athonite monasteries of the decision that had been taken against Barlaam, he wrote in respectful terms[24]. It is worth drawing attention to these indicators of esteem because they show us that Akindynos and Kalekas had a high regard for the monks of the Holy Mountain (to say nothing of Akindynos' enthusiasm for their practice of prayer) – which is not at all what one would expect from their enemies' pen-portraits. For example, an allegation against Akindynos made some years later by Kallistos, formerly hegoumenos of Iviron but latterly patriarch of Constantinople, has been widely used to suggest that Akindynos was uncomfortable with the monks of the Holy Mountain because his love of culture put him at odds with them[25]. It should not escape our attention, however, that this allegation was made by an ardent, long-time supporter of Palamas, whose claims are *not* to be preferred to evidence from Akindynos' own writings. Because of the success of Palamas and his supporters (and from a desire to legitimate their tradition), it is easy for modern sympathisers to suggest that Palamas simply was the voice of the Holy Mountain – and of course such a view is advanced stridently by the « Hagioritic Tome », which bore the signatures of the *prôtos*, the abbots of the Great Lavra, Iviron, Vatopedi, Hilandar and Koutloumousiou and the spiritual father of Esphigmenou. Even so, the fact that Kalekas and Akindynos came to oppose Palamas no less than they opposed Barlaam does not imply that they were hostile toward the Athonite establishment as a whole. (We should note in this

24. PG 152, col. 1269-1273

25. See note 18, above.

context that Akindynos' golden description of Athos was written over a year after a Palamite monk tried to kill him[26].)

The problem, then, is not reducible to anti-Athonite hostility. Instead, it results from concern about the theological language used by Palamas to interpret the hesychast experience. Kalekas and Akindynos cannot be assumed to have opposed Athonite hesychasm as such and it is at best imprecise for their opposition to Palamite theology to be described as an act of opposition to hesychasm. Whatever may have been the object of Barlaam's scorn is not relevant for assessing this phase of the Palamite controversy. For Akindynos, Palamas' writings were « an innovation » to which should be opposed « the words of the holy Fathers which contradict it[27] ». Akindynos was particularly concerned by Palamas' use of language suggesting « the existence, within the one God in three persons, of two or more uncreated divinities[28] ». (This concern stems from Palamas' third letter to Akindynos, in which he had claimed that « there exists an inferior divinity, according to the theologians inspired by God, which is a gift of the superior essence of God[29] ».) After Palamas' hostile response to a patriarchal letter of 1343[30], Kalekas gave Akindynos a chance to dilate on this theme. For his

26. See Akindynos, *Letter* 19, ed. Hero, and her commentary on *Letter* 63 in the introduction to her edition, p. xix-xx ; Akindynos, *Refutation of « A Dialogue between an Orthodox and a Barlaamite »* 4. 11. 124-144 : see, ed. J. Nadal Cañellas, *Gregorii Acindyni Refutationes duae* [*Corpus Christianorum. Series Graeca* 31], Turnhout-Leuven 1996, p. 332-333.

27. Akindynos, *Refutation* 1. 1. 13-15 [CCG 31, p.1].

28. *Ibid.* 1. 9, 21-25 [CCG 31, p.12].

29. Palamas, *Letter* 3 to Akindynos ; this phrase is not present in the text as edited by J. Meyendorff (« Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos », *Theologia* 24 (1953), p. 3-28 ; reprinted as Item 3 in his *Byzantine Hesychasm : historical, theological and social problems* [*Variorum Collected Studies*] London 1974), who has argued that it is a falsification : see further *id.*, *Introduction*, p. 92-94. However, Nadal has persuasively argued on numerous grounds that the phrase does indeed belong in the original version of the letter, which he has edited (with translation and commentary) : « La redaction première de la *Troisième lettre* de Palamas à Akindynos », *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1974), p. 233-85.

30. Darrouzès, *Regestes* 5, p. 177-178, n°. 2225.

own part, Kalekas produced a statement about the Tome of 1341[31]. From the patriarch's statement, we get a clear picture of how political and theological agendas were converging.

Kalekas mentions a second council convened by Kantakouzenos in July of that year (after the death of Andronikos III) with secular backing, against Akindynos[32]. Kalekas categorically refused to recognise that council, seeing in it – at least, in retrospect – evidence of Kantakouzenos' imperial pretensions, for Kantakouzenos could not otherwise preside over a synod by his own authority. By this point, Kantakouzenos would seem to have realised the mutual advantages that an arrangement with Palamas could provide. As we have already noted, several prominent Athonite monks acted as Kantakouzenos' emissaries in the winter of 1341-1342, among whom were the *prôtos* Isaac and Kallistos of the Magoula skete, both signatories of the *Hagioritic Tome* and, as such, supporters of Palamas. Kantakouzenos could provide secular support for the Palamite cause, and the Palamites in turn could convey upon him their considerable moral prestige.

Far more important for Kalekas' interpretation of the Tome of 1431, however, is the emphasis he places upon the impropriety of theological speculation along Palamite lines. The conventional analysis of Kalekas as a political opportunist and worldly priest makes his call for no further dogmatic discussion seem like a spineless way of evading trouble. Here again, though, it is important to give a second thought to Kalekas without deference to the polemic categories subsequently imposed by Kantakouzenos. It is not necessarily the case that Kalekas was being evasive. Instead, it is possible to regard his attempt to preclude further dogmatic discussion as being itself a theological decision. The theological character of that decision can be appreciated by correlating Kalekas' somewhat terse statement and Akindynos' lengthier refutations of Palamas. Akindynos argued that

31. Leo Allatius, *De Ecclesiæ Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione [...]* 2. 17. 2 Rome, 1655 ; repr. Farnsworth 1970, p. 828 ; this extract was also reprinted in PG 150, col. 897-908 ; see further Darrouzès, *Regestes* 5, p. 200-202, n°. 2253.

32. Kalekas, *On the tome of 1341*, PG 150. 901.

Palamas' claims far outstrip the patristic evidence that he offers in support of them ; with his teaching, Palamas goes beyond the witness of the Fathers. Although the Athonite monks are sometimes praised for being « suspicious of philosophers who sought to pry into theology in defiance of its apophatic inheritance[33] », it can be argued that it was in fact Akindynos who reacted against Palamas' theology because he considered it excessively kataphatic[34]. Along those lines, it makes very good sense to suppose that Kalekas was calling for silence in these matters precisely because nothing can be said about them.

THE CONTRACTION OF BYZANTINE ORTHODOXY

It is regrettable that a dramatic shift in Kantakouzenos' political fortunes resulted in the effective silencing of Kalekas and Akindynos. Even though Kalekas had the tenacity to advance Akindynos into holy orders despite serious opposition, he was ultimately unable to promote him enduringly. Like Anna, Kalekas was increasingly estranged from Kantakouzenos for political reasons. By contrast, Kantakouzenos appears to have been much more astute than his opponents in the matter of inte-grating a theological cause into his political programme : certainly Kantakouzenos' dealings with the Palamite hesychasts were directly beneficial to his faction in the Civil War. It was, after all, a patriarch sympathetic to Palamas' cause – Lazarus of Jerusalem – who crowned Kantakouzenos emperor at Adrianopolis in 1346, conspicuously doing so on the Feast of SS Constantine and Helen (21 May). This same patriarch then presided over a synod that announced the deposition and excom-munication of Kalekas on grounds that he had ordained heretical

33. S. Runciman, *The Great Church…*, *op. cit.*, p. 49.

34. Cf. E. von Ivánka, *Plato christianus*, Einsiedlen, 1964, p. 415, « Was den historischen Palamismus von der Lehre der Väter über die göttlichen Engergien unterscheidet, ist eben – so paradox es klingt – sein allzu «kataphatischer» Charakter. »

priests[35]. Thereafter, Kantakouzenos treated Lazarus as the *locum tenens* bishop of the capital.

Kalekas was soon on the defensive. In September, 1346, Palamas' supporters in Constantinople pressed Anna to depose the patriarch for violating the canons of the church and to expel him[36]. Anna took no action against Kalekas at that time, but she did consider it expedient to depose and exile him when Kantakouzenos was at the gates of the city some five months later. On 2 Feb 1347, she convoked a synod that deposed Kalekas for supporting Akindynos and opposing Palamas, whom with his monastic entourage the synod declared « not only above all suspicion, but the best defenders of the faith[37] ». That the signatories would view Palamas thus is not surprising, since several of them had also signed the denunciation of Kalekas during the previous September. What is perhaps somewhat more unexpected is how far Anna's personal loyalties had shifted for, when Kantakouzenos had entered the city, she despatched Palamas himself, along with Kantakouzenos' father-in-law, to negotiate terms with him.

As for Akindynos, by this time Kalekas had abandoned him to his own devices. Both of them appear to have died shortly after Kantakouzenos' triumphal entry and proclamation as the senior co-emperor to John V Palaiologos. Kantakouzenos and Palamas, on the other hand, lived for several years more and the course of their lives after the civil wars was enormously significant for the history of Byzantine theology and spirituality. In the decade left to Palamas, for example, he revised and refined his theological writings[38], and his name became a veritable rallying cry. This is

35. Kantakouzenos, *Historiai* III, 92, ed. Schopen, II, p. 565-568, and Meyendorff, *Introduction*, *cit.*, p. 118-119 ; Darrouzès, *Regestes* 5, p. 210, n°. 2262, who provides several reasons for concluding that the « intervention de Lazare de Jérusalem est bien plus anormale » than the situation that this synod was meant to redress.

36. Darrouzès, *Regestes* 5, p. 210-211, n°. 2263.

37. Darrouzès, *Regestes* 5, p. 216-217, n°. 2270 ; Kantakouzenos, *Historiai* III, 98, ed. Schopen, II, p. 602-604 ; Gregoras, *Historia*, XV, 7, ed. Schopen, II, p. 767-773 ; Origone, *Giovanna di Savoy…*, *op. cit.*, p. 116-117.

38. I. Kakridis, *Codex 88 des Klosters Decani und seine griechischen Vorlagen*, Munich 1988, p. 82-86, has established on the basis of an Old Slavonic translation

not to say that Palamite theology was immediately embraced ; to the contrary, several synods were required to advance the cause in the face of stalwart opposition. But it did eventually become established as the touchtone of Byzantine Orthodoxy. As for Kantakouzenos, who lived for another thirty years, he had ample time to promote various ecclesiastical and political goals and to write an *apologia pro sua vita*. Palamas' and Kantakouzenos' writings (not to mention works by fellow Palamites) contributed to a growing sense that Akindynos was theologically inconsequential and that Kalekas acted from the basest motives.

Contrary to that idea, we have suggested that Kalekas' opposition to Palamite theology was itself rooted in traditional reservations about making dogmatic pronouncements and that Akindynos objected to Palamas on the basis of a detailed argument about Palamas' use of patristic sources. We have also noted that neither of them had any discernible hostility toward the monasteries of the Holy Mountain and that Akindynos personally endorsed (and probably practiced) hesychastic prayer. If we were to indulge in a bit of harmless counterfactual speculation, we might imagine a scenario in which John V's regents were ultimately victorious in the Civil War. Had that happened, it is difficult to see how Palamite theology could have ascended so rapidly to become the norm of Byzantine orthodoxy ; but, more to the point, it is easy to imagine that Akindynos' perspective could have supported further development, growing as it did out of the richness of the Greek patristic heritage[39]. It is easy to imagine this because Akindynos' writings represent a Byzantine reception of the Greek Fathers that is similar in most respects to

that the common version of Palamas' *Demonstrative treatises on the procession of the Holy Spirit* is in fact a redaction and that the first version lacks the emphasis on the real distinction between the energies and the essence that is characteristic of the redaction. Approximately thirty years transpired between the initial and the definitive versions.

39. Cf. Akindynos, *Refutations* 1, 5 [CCSG 31, p. 6] : « As for us, what is our view in this matter ? Nothing of our own, but rather that of all the holy fathers... » Extensive excerpts from Gregory of Nyssa follow. On Akindynos' use of patristic material, see further J. S. Nadal, « La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas », *Istina* 19 (1974), p. 297-328.

the version of Byzantine theology that survives to this day (with the major exception, of course, that Akindynos was unprepared to accept Palamas' talk of « divinities »).

But this, as I say, is counterfactual speculation. In fact, what did happen was the explicit and lengthy condemnation of a theological discourse drawing upon the Greek Fathers that does not endorse the categories of Palamite theology. Akindynos, with Barlaam, is subject to nine three-fold anathemas and the two of them head up the list of heretics the ignoble lineage of which stretches back to « Arius, the first fighter against God and the originator of heresies ». By the time their names were incorporated into the Synodikon, it was already at least three and a half centuries old. In the earliest surviving version, the Synodikon categorically proclaims anathema « on every innovation and action contrary to the tradition of the Church, and the teaching and pattern of the holy and celebrated Fathers, or anything that shall be done after this[40] ». Interestingly, it was Akindynos' contention (and likewise, it would appear, Kalekas') that Palamas was the innovator whose teaching was contrary to the teaching and pattern of the holy and celebrated Fathers. But Kalekas was unable to retain the authority that would have enabled him to support that claim, with the result that Akindynos has fallen to the triple anathema of the faithful and Palamas' teaching has become the standard of right belief.

In terms of the history of Byzantine Orthodox theology, then, John XIV Kalekas' inability as patriarch to prevent contemporary political conflicts from determining the course of theological debates ultimately resulted in a redrawing of the bounds of orthodoxy to the exclusion of Palamas' opponents.

AUGUSTINE CASIDAY
UNIVERSITY OF WALES, LAMPETER

40. This version of the Synodikon, which was written c. 1110-1111 by the monk Andrew at the monastery of Oleni in Moraea, is now in the British Library (MS Add. 28816) and was not consulted by Gouillard for his critical edition. I thank Fr. Ephrem Lash (whose elegant translation of the Synodikon I have used) for bringing it to my attention.

MARIE-HÉLÈNE CONGOURDEAU

DEUX PATRIARCHES PALAMITES EN RIVALITÉ : KALLISTOS ET PHILOTHÉE

En 1353, le patriarche Kallistos refuse de couronner Matthieu Cantacuzène, le fils de l'empereur Jean VI qui l'avait pourtant imposé comme patriarche trois ans plus tôt. La raison qu'il invoque est que ce couronnement écarterait définitivement du trône impérial l'héritier légitime, Jean V Paléologue. Le patriarche récalcitrant est déposé et remplacé par Philothée Kokkinos. L'année suivante, l'entrée de Jean V à Constantinople entraîne l'abdication de Jean VI, la déposition de Philothée et le retour de Kallistos. Dix ans plus tard, à la mort de Kallistos, Philothée redevient patriarche.

Ce qui frappe l'observateur qui se penche sur ces patriarcats successifs, c'est, autant que le va-et-vient Kallistos/Philothée/Kallistos/Philothée, une série de mesures où chacun des deux patriarches semble prendre l'exact contre-pied de l'autre. Il s'agit pourtant de deux partisans de Grégoire Palamas, issus tous deux du clan de Jean VI Cantacuzène. Sur les deux grandes questions qui divisent l'empire à cette époque, la doctrine de Palamas et la guerre des deux Jean (Jean V et Jean VI), ils sont, du moins au départ, du même bord. Leur profil aussi est semblable : ils sont tous deux issus de monastères athonites ; ils ont tous deux une haute idée du rôle que doit jouer le patriarcat de Constantinople dans la société byzantine et dans le monde orthodoxe.

Peut-on limiter leur désaccord à deux conceptions différentes du rôle du patriarche vis-à-vis de l'empereur (Kallistos revendiquant le droit de défendre les intérêts du Paléologue indûment écarté par Cantacuzène) ? Ou

faut-il voir, au-delà des rivalités personnelles de deux patriarches ambitieux, les failles d'un mouvement palamite beaucoup moins homogène qu'on ne le pense généralement ?

J'exposerai tout d'abord tout ce qui rapproche ces deux patriarches palamites. J'examinerai ensuite leur rivalité, puis j'essaierai de voir si l'on ne peut discerner, dans l'opposition entre les partisans de Kallistos et ceux de Philothée, plusieurs clans à l'intérieur du camp palamite.

I. DEUX PATRIARCHES PALAMITES

A. Des patriarches issus du mont Athos

Kallistos et Philothée sont tous deux d'origine assez humble. On ne sait pas d'où sortait Kallistos, mais il passait pour un être fruste (Grégoras le traite de paysan mal dégrossi)[1]. Philothée est originaire de Thessalonique ; d'après Dèmètrios Kydonès, qui ne le portait pas dans son cœur, il était d'origine juive, et si pauvre qu'il dut payer ses leçons auprès de Thomas Magistros en travaillant comme cuisinier[2] ; il n'est pas impossible que cette fonction soit en réalité une diaconie monastique. Cette qualité d'élève de Thomas Magistros lui donne un avantage sur Kallistos : contrairement à ce dernier, il a une véritable envergure intellectuelle[3].

Plus intéressant est le fait qu'ils sont tous deux des moines de l'Athos.

Kallistos est moine à Lavra quand il rencontre Grégoire le Sinaïte qu'il accompagne dans sa *skite* de Magoula près de Philothéou, puis dans ses

1. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XVIII, 1, éd. I. Bekker et L. Schopen, II, Bonn 1830, p. 871.

2. Dèmètrios Kydonès, *Apologie pour Prochoros*, éd. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* [*Studi e Testi* 56], Cité du Vatican 1931, p. 311.

3. Cf. Jean Cantacuzène, *Histoires*, IV, 16, III, 10, éd. L. Schopen, III, Bonn 1832, p. 107.

voyages lors de la grande fuite de moines hors de la Sainte Montagne due aux incursions turques de 1326. En 1328, il est de retour à l'Athos ; il signe en 1340, en tant que hiéromoine de Magoula, le Tome hagiorétique, ce texte des moines de l'Athos en faveur de Palamas ; l'année suivante, il entre à Iviron. En 1342, il fait partie de la délégation de moines athonites conduite par le *prôtos* Isaac auprès d'Anne de Savoie, pour la réconciliation des deux empereurs Jean V et Jean VI[4] ; le *prôtos* se trouvant retenu à Constantinople, Kallistos retourne à l'Athos avec mission de former un directoire pour remplacer le *prôtos* en son absence. C'est à ce titre qu'il conduit l'enquête sur les « bogomiles » (ou messaliens) de l'Athos qui sont jugés et expulsés en 1344 ; il participe ensuite, avec Philothée, à la commission qui blanchit Niphon, hiéromoine du monastère de Skorpios (Niphon *tou Skorpiou*), de l'accusation de messalianisme[5].

Philothée se forme à la vie monastique au monastère de Vatopédi. En 1340, il participe à la rédaction du Tome hagiorétique qu'il signe comme hiéromoine sans préciser de quel monastère[6]. Il devient higoumène de Lavra après 1342[7]. Mais dès 1344, Palamas le qualifie de « prohigoumène » (ancien higoumène) dans une lettre au moine Bessarion et s'adresse à lui, dans une lettre qu'il lui envoie, comme à un simple

4. Jean Cantacuzène, *Histoires*, III, 34, éd. L. Schopen, II, Bonn 1831, p. 209-211.

5. Cf. A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili : le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo* [*Orientalia Venetiana* 2], Firenze 1989 ; *Idem*, « Il Monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368. Giacomo Trikanas, Procoro Cidone e Filoteo Kokkinos », in A. Rigo (a cura di), *Gregorio Palama e oltre. Studi e Documenti sulle controversie teologiche del XIV Secolo bizantino*, [*Orientalia Venetiana* 16] Firenze 2004, p.1-177.

6. *Tome Hagiorétique*, éd. P. Chrestou, *Gregoriou tou Palama Suggrammata*, II, Thessalonique 1966, p. 575.

7. Sur les higoumènes de Lavra à cette époque, cf. *Actes de Lavra* IV : *Études historiques, actes serbes, compléments et index*, éd. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, Paris 1970, p. 29-33.

« hiéromoine[8] ». C'est aussi comme « ancien higoumène » qu'il semble avoir fait partie de la commission qui blanchit Niphon Skorpios en 1345. De plus, aucune source, à ma connaissance, ne précise qu'il est higoumène de Lavra lorsqu'il devient métropolite d'Héraclée et, lorsque Cantacuzène, en 1350, songe à se retirer dans un monastère sous la direction spirituelle du métropolite d'Héraclée (Philothée), il indique simplement que celui-ci avait été choisi par les pères de Lavra pour diriger le monastère[9]. Il semble donc que Philothée ait bien été higoumène de Lavra, mais seulement quelques mois, entre 1342 et 1344. L'état de nos connaissances ne nous permet pas de déterminer la raison de ce court higouménat.

En résumé, Kallistos et Philothée ont tous deux été moines à Lavra. Ils ont tous deux signé en 1340 le Tome Hagiorétique et participé en 1345 à la commission qui blanchit Niphon Skorpios accusé de bogomilisme. Mais alors que le hiéromoine Kallistos est passé directement du monastère d'Iviron au patriarcat, sans avoir connu d'autre fonction de gouvernement que la conduite de la commission anti-bogomile, Philothée fut higoumène de Lavra et métropolite d'Héraclée.

B. Palamites

Seconde ressemblance : Kallistos et Philothée sont tous deux des partisans de Grégoire Palamas et des acteurs de la victoire palamite.

Kallistos devient à l'Athos un disciple de Grégoire le Sinaïte, dont il écrira la vie. Il a pu connaître Palamas à l'occasion des incursions turques de 1326 qui ont provoqué la fuite de nombreux moines : Grégoire le Sinaïte et ses disciples d'un côté, Grégoire Palamas et les siens de l'autre, se réfugient

8. P. Chrestou, *Gregoriou tou Palama*..., *op. cit.* : Lettre de Grégoire Palamas, au moine Bessarion, p. 501-504 : « Τῷ ἐν ἱερομονάχοις ὁσιωτάτῳ καὶ προηγουμένῳ κῦρ Φιλοθέῳ » ; lettre à Philothée, p. 517 : « Τῷ ὁσιωτάτῳ ἐν ἱερομονάχοις καὶ ἐμοὶ ἐν Κυρίῳ φιλτάτῳ ἀδελφῷ καὶ πατρὶ καὶ δεσπότῃ τῷ ὄντως Φιλοθέῳ. »

9. Jean Cantacuzène, *Histoires*, IV, 16, éd. L. Schopen, III, Bonn 1832, p. 107.

à Thessalonique[10]. Ces deux groupes de moines furent probablement en contact puisqu'à cette occasion, Isidore Boucheiras passe du groupe des disciples du Sinaïte à celui des disciples de Palamas. Kallistos et Palamas font partie de ceux qui retourneront à l'Athos.

Kallistos signe en 1340 le Tome Hagiorétique en faveur des idées de Palamas. Si en 1350, il est choisi pour succéder à Isidore, c'est parce que, dit Grégoras, il est « un ami de Palamas[11] ». Une fois patriarche, il présidera le synode de 1351, qui confirme la victoire de Palamas contre Akindynos, combattra les antipalamites et lancera la procédure d'enquête sur les miracles de Palamas en vue de sa canonisation[12].

Philothée, lui, est l'un des principaux disciples de Palamas, dont il écrira la Vie sous forme d'un *Éloge*. On ne sait trop dans quelles circonstances il a fait sa connaissance, mais en 1340 il a peut-être participé à la rédaction du Tome Hagiorétique[13]. Comme métropolite d'Héraclée, il signe le tome de 1351 contre Akindynos. Durant ses deux patriarcats, il combat les antipalamites (en particulier Prochoros Kydonès et Nicéphore Grégoras) et promeut le culte de Palamas, d'abord à Lavra puis à la Grande Église[14].

10. Il est assez difficile de dater exactement cette fuite des moines à Thessalonique. Bien que R. Sinkewicz semble dater l'événement de 1322 (« Gregory Palamas », in G. C. Conticello et V. Conticello (éd. par), *La Théologie byzantine*, II, Turnhout 2002, p. 132), nous préférons la datation de 1326 suggérée par A. Rigo, « Gregorio il Sinaita », *ibid.*, p. 40.

11. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XVIII, 1, Bonn, éd. I. Bekker et L. Schopen, II, Bonn 1830, p. 871.

12. J. Darrouzès, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, fasc. V : *1310-1376* : N. 2324 (synode de 1351) ; N. 2430 (enquête sur les miracles de Grégoire Palamas à Thessalonique).

13. Cf F. Tinnefeld, *Demetrios Kydones Briefe*, I, 2 [*Bibliothek der griechischen Literatur* 16], Stuttgart 1982, p. 398.

14. Lavra : *Regestes*, N. 2471 ; Grande Église : *Regestes*, N. 2540.

C. Au patriarcat : deux politiques similaires

1. La consécration de la doctrine palamite

Les deux patriarches ont consacré une part importante de leur activité à consolider la victoire des idées de Grégoire Palamas.

Le synode de juillet 1351, qui élève la doctrine palamite au rang de doctrine officielle de l'Église orthodoxe, se tient sous la présidence conjointe de Jean VI Cantacuzène et du patriarche Kallistos, mais il est à noter que le tome qui entérine ses décisions a été rédigé en commun par Palamas, Kallistos et Philothée, alors métropolite d'Héraclée[15].

Complémentaire de cette reconnaissance officielle, la lutte contre les adversaires de la doctrine est menée par les deux patriarches. On peut citer à cet égard les mesures de Kallistos contre Cyrille de Sidé (N. 2413), Arsène de Tyr (N. 2443) et Nicéphore Grégoras (N. 2438), et celles de Philothée contre le même Grégoras (N. 2515) et surtout contre Prochoros Kydonès (N. 2572-2575).

2. La réforme de l'Église

Kallistos et Philothée ont du rôle du patriarche de Constantinople une conception semblable, dans le prolongement de l'action d'Athanase I[er], dont ils poursuivent les efforts de réforme de l'Église.

Kallistos institue, dès son premier patriarcat, des exarques chargés de surveiller la conduite des clercs de Constantinople (N. 2319) ; il réglemente le choix des confesseurs dans la capitale (N. 2320) et appelle à la plus grande rigueur dans le domaine des empêchements de mariage (N. 2321).

Philothée rappelle aux archontes de Thessalonique l'autorité directe du patriarche de Constantinople sur les églises qui dépendent de lui (N. 2617). Il s'attache à moraliser la conduite du clergé et des habitants de la capitale, en engageant la vaste enquête qui aboutit au grand procès en sorcellerie de 1370[16].

15. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XIX, 2, éd. I. Bekker et L. Schopen, II, Bonn 1830, p. 938 : « Παλαμᾶς καὶ Ἡρακλείους, σύν γε τῷ πατριάρχῃ .»

3. Opposition à la politique pro-latine des empereurs

Les deux patriarches ne se privent pas de contrarier la politique impériale de rapprochement avec l'Église de Rome.

Kallistos traite l'Église romaine de schismatique dans une lettre au clergé bulgare (N. 2242) et condamne les négociations entre le clergé de Chypre et le légat pontifical (N. 2443).

Philothée s'oppose aux projets d'alliance entre le pape et l'empereur, et réclame à la place la convocation d'un concile œcuménique (N. 2526) ; il répond à la conversion de Jean V en 1369 par des mesures contre des membres du clergé soupçonnés de latinisme (N. 2555; 2572).

On peut ainsi classer Kallistos et Philothée parmi les patriarches qui ont promu ce que certains historiens appellent un « hésychasme politique », et qu'il vaut peut-être mieux appeler une réforme de l'Eglise d'inspiration photienne[17]. Pourtant, l'histoire du patriarcat entre 1350 et 1364 est marquée par l'antagonisme entre ces deux patriarches palamites.

II. DEUX PATRIARCHES EN RIVALITÉ

A. Rappel des faits

En 1350, à la mort d'Isidore I[er], Jean VI Cantacuzène, qui souhaite lui donner comme successeur un palamite convaincu, impose Kallistos, tiré à cet effet de son monastère athonite. Celui-ci a pour lui d'être un ami de Pala-

16. Sur le procès de 1370 : N. 2572-2575.

17. Cf. D. I. Mureşan, *Le Patriarcat œcuménique et les Principautés roumaines. Droit nomocanonique et idéologie politique (XIV[e]-XVI[e] siècles)*, thèse soutenue en 2005, sous presse.

mas (c'est ainsi que Grégoras le présente[18]) et d'avoir fait partie de la délégation de moines athonites qui, en 1342, est venue à Constantinople plaider pour la réconciliation des deux empereurs[19].

La « symphonie » entre l'empereur et le patriarche, pour reprendre l'expression de Justinien, n'est cependant pas dépourvue de fausses notes, et la mésentente s'installe progressivement, principalement par suite de l'alliance de Jean VI avec les Turcs, que désapprouve Kallistos. En 1353, Jean VI fait connaître sa volonté de faire couronner son fils Matthieu, ce qui écarte définitivement du trône l'héritier légitime, Jean V, fils d'Andronic III. Kallistos refuse de prêter son concours à cette opération et se retire au monastère de saint Athanase. Malgré plusieurs délégations de membres du synode (auxquelles participe Philothée), Kallistos refuse à la fois de démissionner et de revenir au patriarcat, ce qui paralyse le fonctionnement du synode et provoque la colère de l'empereur. Lorsque Kallistos menace d'excommunier tous ceux qui veulent le faire plier, le synode, convoqué par Jean VI, le dépose, le 14 août 1353. Pour le remplacer, trois noms sont proposés à l'empereur, qui choisit le métropolite d'Héraclée, Philothée Kokkinos. Kallistos s'enfuit d'abord auprès des Génois de Péra, puis à Ténédos où il rejoint Jean V[20].

Lorsqu'en octobre1354, Jean V entre victorieux dans Constantinople et dépose Jean VI, Philothée s'enfuit, se dissimulant dans le Saint-Four de la Grande Église[21], et finit par se retirer dans un monastère. Kallistos, arrivé en hâte de Ténédos, impose pratiquement à Jean V et au synode son retour sur

18. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XVIII, 1, éd. I. Bekker et L. Schopen, II, Bonn 1830, p. 871.

19. Cf. Jean Cantacuzène, *Histoires*, III, 34, éd. L. Schopen, III, Bonn 1832, p. 209-211.

20. Les principales sources sur la démission de Kallistos et la promotion de Philothée pour le remplacer sont : Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XXVIII, éd. I. Bekker et L. Schopen, III, Bonn 1855, p. 195-202 ; Jean Cantacuzène, *Histoires*, IV, 37, éd. L. Schopen, III, Bonn 1832, p. 272-275 ; *Apologie pour Philothée*, ed. A. Failler, *La déposition du patriarche Calliste Ier*, Paris 1973.

21. Cet épisode n'est rapporté que par Dèmètrios Kydonès : cf. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone..., op.cit.*, p. 295.

le siège patriarcal. Jean V s'oppose cependant à ce qu'il dépose tous les membres du clergé qui s'étaient prononcés contre lui.

À la mort de Kallistos en 1364, Jean V et le synode s'accordent rapidement sur la nécessité de rappeler Philothée.

B. Deux conceptions différentes des relations entre l'empereur et le patriarche

La principale différence entre Kallistos et Philothée réside dans une conception différente des relations du patriarche avec l'empereur.

Kallistos, semble-t-il, n'ambitionnait pas de devenir patriarche. Mais une fois promu, il n'entend pas se cantonner au rôle d'instrument docile que Jean VI veut lui voir jouer. Son modèle est un autre moine athonite, tiré comme lui de son monastère pour devenir patriarche, quelque soixante ans plus tôt : Athanase I[er]. Comme lui, il entreprend de réformer l'Église sur le modèle monastique, et il entend bien moraliser la conduite de Jean VI comme Athanase moralisait celle d'Andronic II. Il se heurte cependant à plus fort qu'Andronic II. La politique de Jean VI, mis à part son soutien à la doctrine palamite, ne lui paraît pas conforme à celle d'un empereur chrétien digne de ce nom. Deux aspects de cette politique le heurtent principalement : tout d'abord, Jean VI fait alliance avec les Turcs, des infidèles, contre d'autres chrétiens (les partisans de Jean V) ; il installe des garnisons turques sur des territoires byzantins et jusqu'à Constantinople où leur arrogance insupporte les fidèles byzantins ; de surcroît, Jean VI fait don à son allié turc Orkhan d'une somme d'argent envoyée par un prince russe pour achever la restauration de Sainte-Sophie, endommagée par le séisme de 1346. C'est plus que n'en peut supporter notre moine-patriarche[22].

Cette exaspération latente explique que lorsque Jean VI envisage de couronner son fils Matthieu, écartant ainsi Jean V, Kallistos estime que la coupe est pleine. On peut conjecturer qu'il attendait avec impatience l'arri-

22. Cf. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XXVIII, éd. I. Bekker et L. Schopen, II, Bonn 1830, p. 196-201.

vée de Jean V sur le trône, d'où sa réaction brutale et maladroite. Il refuse de cautionner la pérennisation du changement dynastique.

Philothée a une autre conception des relations entre l'empereur et le patriarche. Cette conception s'exprime très clairement dans un texte qu'il n'a peut-être pas rédigé mais qu'il a certainement inspiré : *l'Apologie de l'action menée récemment par la communauté ecclésiale dans l'Église et dans l'empire*, dite plus brièvement *Apologie pour Philothée*, éditée par Albert Failler en 1973. Ce texte justifie l'action menée par le synode lors de la « bouderie » de Kallistos en 1353. La philosophie de cette *Apologie* est la suivante : le patriarche n'a pas à intervenir dans le choix de l'empereur ; il n'a pas, peut-on en inférer, à intervenir dans les affaires proprement politiques (et donc pas non plus dans le choix des alliances) ; en contrepartie, l'empereur n'a pas à intervenir dans les affaires de l'Église. Il ne faut pas confondre le domaine de César et le royaume de Dieu. Ce modèle de « séparation des pouvoirs », rejeton atypique du modèle photien exprimé dans l'*Eisagogè*, trouvera une légitimité nouvelle lorsque le souverain ne sera plus l'empereur byzantin mais un sultan ottoman[23].

III. LES FAILLES DU MOUVEMENT PALAMITE

Cependant, le désaccord entre Kallistos et Philothée ne se limite pas à cette divergence politique. Lorsqu'on examine leurs patriarcats, il paraît difficile de croire que dans la grande controverse religieuse de l'époque, ils appartiennent tous deux au même camp palamite. Chacun d'eux semble en effet être mu d'abord par le désir de s'en prendre aux décisions prises par son rival, ce qui nous vaut de la part de Jean Darrouzès, dans la partie *Critique* des *Regestes* des Actes du Patriarcat, des remarques de ce genre : « Le plus clair dans cette affaire, c'est que Philothée commence à passer au crible toutes les actions de Kallistos et de nombreux actes vont prendre un caractère vindicatif » (N. 2470), ou bien : « Cet acte est en fait une déclaration purement vindicative contre Kallistos et indirectement contre Jean V » (N. 2502), ou encore : « Il n'était pas nécessaire de donner une

23. Cf. A. Failler, *La déposition du patriarche Calliste..., op. cit.*

telle publicité à la révision purement formelle de la décision de Kallistos » (N. 2501).

Je ne donnerai que quelques exemples de ces « chamailleries » qui sont d'ailleurs le plus souvent le fait de Philothée.

Vers 1360, Kallistos condamne Cyrille de Sidè pour antipalamisme (N.2413-1414) ; dès son retour en 1364, Philothée réhabilite Cyrille de Sidè (N.2470). En 1363, passant par le mont Athos dans son voyage vers la Serbie, Kallistos interdit aux moines de Lavra de conférer le sacerdoce à Moïse Phakrasès (N. 2447) ; dès son retour, Philothée met en route une enquête contradictoire qui aboutit à la levée de cette interdiction (qui sera pourtant maintenue, l'absolution étant biffée et déclarée nulle dans le Registre patriarcal)[24]. Toujours sur la route de la Serbie, Kallistos promeut de son propre chef l'évêque Pierre de Polystylos à la métropole de Christoupolis (N. 2457) ; en 1365, Philothée annulera cette promotion comme irrégulière, avant de la valider en synode (N. 2501).

Enfin, il n'est peut-être pas inutile de rappeler les accusations que Kallistos porta, à son retour au patriarcat en 1355, contre des archontes qui auraient arraché des pages au *Registre patriarcal* et fait disparaître des actes synodaux[25].

Allons au delà de ces broutilles, pour cerner les véritables raisons de cette rivalité.

A. Deux clans athonites

1. Lavra

N'oublions pas que Kallistos et Philothée ont tous deux été moines à Lavra. Or ce monastère est connu pour ses divisions : le *Registre patriarcal*

24. Cf. N. 2472, 2505, 2550. Cf. A. Rigo, « Il Monte Athos e la controversia palamitica ... », *op. cit.*, p. 18.

25. N. 2376. Cf. J. Darrouzès, *Le Registre synodal du patriarcat byzantin au 14e siècle : étude paléographique et diplomatique* [*Archives de l'Orient chrétien* 12], Paris 1971.

contient plusieurs lettres d'Athanase ou de Kallistos lui-même, priant les moines de Lavra de mettre fin à leurs dissensions permanentes[26].

Il est difficile de savoir si Kallistos fut longtemps moine à Lavra, puisqu'on ne connaît pas la date de son entrée au monastère. On sait simplement qu'il était à Lavra quand il fit la connaissance de Grégoire le Sinaïte vers 1313, et qu'il quitta le monastère pour suivre Grégoire dans la *skite* de Magoula. Il passera à nouveau quelques mois à Lavra lors de son retour sur l'Athos en 1328.

Philothée entre à Lavra en 1331. Il en part, dans des circonstances obscures, en 1341, un an après la signature du Tome Hagiorétique, et l'année même où Kallistos entre à Iviron. Il est de retour en 1342, date à laquelle il devient l'higoumène de Lavra, mais il ne le reste que deux ans : en 1345, l'higoumène de Lavra qui siège au procès des moines « bogomiles » s'appelle Grégorios[27]. Philothée reste probablement à Lavra comme hiéromoine, jusqu'à sa promotion au siège d'Héraclée par le patriarche palamite Isidore.

Exista-t-il un clan Kallistos et un clan Philothée au sein de Lavra ? Plusieurs éléments vont en ce sens.

Durant son premier patriarcat, Kallistos donna aux moines, comme consigne liturgique, de chanter en l'honneur de la Théotokos le chant « En toi se réjouit » (ἐπί σοι χαίρει) les dimanches de Carême et en certaines autres circonstances. Philothée, devenu patriarche, ordonne de chanter à la place le chant « Il est vraiment digne » (ἄξιόν ἐστι). Ce qui occasionna un incident liturgique relaté deux siècles plus tard par Jean Nathanael : le patriarche d'Alexandrie, de passage à Lavra, demanda au chœur de chanter « En toi se réjouit », conformément à l'instruction de Kallistos. Des moines s'y opposèrent au nom de l'instruction de Philothée. La nuit suivante, le maître de chœur, qui avait obéi au patriarche d'Alexandrie, et donc à Kallistos, se vit remettre en songe une monnaie d'or par la Théotokos en personne qui prenait ainsi le parti de Kallistos. Cette historiette nous montre à Lavra la persistance d'un parti de Philothée (qui s'oppose à la réforme de Kallistos) et d'un parti de Kallistos (qui enrôle la Théotokos dans la querelle)[28].

26. Cf. sous Athanase : N . 1596, 1615-1619 ; 1659. Sous Kallistos : N. 2408 (= *Actes de Lavra*, III, n° 135).

27. Cf. *Actes de Docheiariou*, éd. N. Oikonomides, Paris, 1984, p. 181 (*Docheiariou* 24) : signature d'un acte de vente d'un kellion par le conseil de Karyes à Docheiariou pour financer la rançon d'une délégation de moines capturés par des pirates turcs.

Une autre affaire trahit la présence de deux partis à Lavra. Il s'agit des déboires de Prochoros Kydonès. On ne connaît pas la date exacte de l'entrée de Prochoros à Lavra, mais il semble qu'il y soit entré à peu près au moment où Philothée devenait métropolite d'Héraclée. Pourtant, aux dires de Dèmètrios, le frère de Prochoros, Philothée s'attendait à ce que Prochoros, au nom de leur commune appartenance à la communauté lavriote, prît sa défense lorsqu'il fut écarté du patriarcat[29]. Au contraire, Prochoros reprocha à Philothée d'avoir été élu de façon illégale, car son prédécesseur avait été écarté illégalement, et il accusa Philothée d'adultère, reprenant ainsi les termes mêmes de Kallistos[30]. Il n'est pas impossible que les moines lavriotes qui prirent le parti de Prochoros lors de sa condamnation par Philothée aient été soit des antipalamites, soit tout simplement des partisans de Kallistos. Les adversaires de Prochoros, conduits par l'higoumène Jacob Trikanas, sont au contraire clairement des partisans de Philothée. Si cette hypothèse est exacte, l'antipalamisme de Prochoros aurait joué le rôle de simple prétexte dans sa mise en cause : c'est du moins la thèse de Dèmètrios Kydonès.

Un dernier indice de la persistance d'un parti de Kallistos à Lavra tient dans le fait qu'à la mort de ce patriarche, les moines de Lavra réclamèrent son corps à la kralina de Serbie pour l'ensevelir dans leur monastère.

28. Cf. A. Rigo, « Il Monte Athos e la controversia palamitica... » *op. cit.*, p 10-11.

29. Cf. Dèmètrios Kydonès, *Contre Philothée après la mort de Prochoros*, éd. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone..., op. cit.*, p. 313-338. Selon Dèmètrios, Philothée craignait d'être écarté du patriarcat et remplacé par Prochoros : cf. p. 318.

30. L'accusation d'adultère émise à l'encontre de Philothée est à mettre en relation soit avec le fait que Philothée abandonna l'évéché d'Héraclée pour devenir patriarche de Constantinople, soit avec le fait qu'il devint patriarche alors que Kallistos était encore le patriarche légitime.

2. Les « bogomiles[31] »

L'enracinement de la querelle dans la péninsule athonite transparaît aussi dans les accusations de messalianisme auxquelles dut faire face Kallistos.

Ces accusations sont d'autant plus surprenantes que Kallistos fut très impliqué (beaucoup plus que Philothée) dans la lutte contre les « messaliens » ou « bogomiles » de l'Athos. C'est lui qui dirigea l'enquête qui aboutit à l'expulsion des messaliens de l'Athos en 1345. Il dénoncera encore les agissements de ces « bogomiles » dans plusieurs homélies de son second patriarcat[32], ainsi que dans sa *Vie de Théodose de Trnovo*.

Mais là encore, on trouve des coïncidences troublantes. Le principal accusé du procès des messaliens de l'Athos, Georges de Larissa, disciple à Thessalonique d'Isidore, l'ancien compagnon de Kallistos[33], entre comme moine à Lavra en 1340, à une époque où Philothée se trouvait dans ce monastère. C'est à Lavra que, selon ses aveux, il est initié au « bogomilisme » par Joseph de Crète, un lavriote lui aussi[34]. À cette époque, Lavra comptait donc parmi ses moines Philothée Kokkinos et au moins deux moines « bogomiles », Georges de Larissa et Joseph de Crète. Kallistos se trouvait alors à Magoula. En 1341, à l'arrivée de l'higoumène Makarios, Georges s'enfuit à Thessalonique, tandis que Philothée quitte lui aussi Lavra dans des circonstances obscures. En 1342, fuyant les poursuites engagées contre lui par le même Makarios devenu évêque de Thessalonique, Georges revient à Lavra, l'année même où Philothée en devient l'higoumène. Lors du

31. Cf. A. Rigo, « Il bogomilismo bizantino in etá paleologa (XIII-XV secolo). Fonte e problemi », *Rivista di storia e letteratura religiosa* 32 (1996), p. 627-642.

32. Cf. D. B. Gonès, Τὸ συγγραφικὸν ἔργον τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου Καλλίστου Α', Athènes 1980, *passim* ; voir particulièrement l'homélie contre les pseudo-prophètes et les pseudo-didascales (prononcée entre 1355 et 1357) et la didascalie dogmatique contre Grégoras et ses didascales.

33. Cf. Grégoire Akindynos, *ep. 52 à Jacques Koukounares* (1345), éd. A. Hero, *Letters of Gregory Akindynos : Greek Text and English Translation* [*CFHB* 21 = *Dumbarton Oaks Texts* 7], Washington DC, 1983, p. 222.

34. Cf. A. Rigo, *Monaci esicasti e monaci bogomili*..., *op. cit.*, p. 174.

procès de 1345, les accusés sont retenus à Lavra et certains s'en évadent. Toutes ces coïncidences conduisent à penser que Lavra était un centre important de diffusion de l'hérésie sur la Sainte Montagne. Il serait intéressant de voir quelle fut exactement l'attitude de Philothée dans cette affaire.

Pourtant c'est Kallistos qui est impliqué, à cause de ses relations avec Niphon, l'higoumène du monastère de Skorpios[35]. Accusé une première fois en 1345, pour avoir hébergé des moines à l'orthodoxie douteuse (et pourtant nous avons vu que Lavra était beaucoup plus compromise que Skorpios), puis en 1347, alors qu'il est prôtos, à cause de la jalousie des moines serbes, Niphon accompagne Kallistos à Constantinople lorsque celui-ci devient patriarche : il est alors son homme de confiance. Pour déstabiliser le nouveau patriarche, les ennemis de Kallistos ressortent donc les anciennes accusations contre Niphon. À plusieurs reprises, ces accusations de bogomilisme referont surface : lors de la déposition de Kallistos en 1353, Philothée écrit aux moines de l'Athos de ne pas l'accueillir parce qu'il est suspect de bogomilisme (N. 2348) ; en 1354, après les aveux singuliers du moine Bardarios, qui disait avoir été initié au bogomilisme par Niphon, les soupçons reprennent contre le patriarche[36].

B. Deux clans ecclésiaux

À ces divisions d'origine athonite s'ajoutent des divisions ecclésiales à l'intérieur du synode

En 1350, à la mort d'Isidore, Kallistos, selon Grégoras, aurait été choisi par des partisans de Palamas, en raison de sa rusticité qui le rendait manipulable. Jean VI, qui aurait préféré promouvoir Grégoras pour neutraliser les antipalamites (c'est du moins ce qu'affirme Grégoras) se rabat sur Kallistos

35. Sur Niphon, cf. A. Rigo, « Due note sul monachesimo athonita della metá del XIV secolo », in *Zbornik Radova Vizantoloskog Instituta* 26 (1987), p. 91-113 : la seconde « note » porte sur Niphon ; voir aussi M. Hinterberger, « Die Affäre um den Mönch Niphon Skorpios und die Messalianismus-Vorwürfe gegen Kallistos I », in A. Rigo (a cura di), *Gregorio Palama e oltre*..., *op. cit.*, p. 211-248.

36. Cf. Hinterberger, « Die Affäre... », *op. cit.*

et l'impose au synode. Kallistos aura donc toujours contre lui la majorité du synode qui, bien que palamite, n'apprécie guère de se voir forcer la main par l'empereur[37]. Le rôle, dans cette promotion, des « évêques de Thrace », dont Philothée fait partie, est d'ailleurs peu clair[38].

Le désaccord profond entre Kallistos et le synode se manifeste dans la crise de 1353, où Kallistos prend en otage le synode en refusant de le réunir. Il va même jusqu'à excommunier ses adversaires[39].

En 1354, c'est Kallistos qui impose son propre retour à Jean V et, à travers lui, au synode[40]. Il aura donc encore contre lui la majorité des métropolites qui ressortiront les vieux soupçons sur son orthodoxie. Ces métropolites ne peuvent oublier qu'il les a excommuniés et qu'en échange, eux-mêmes l'ont déposé. Lorsqu'il veut excommunier Philothée, il a du mal à recueillir suffisamment de signatures (N. 2374).

Philothée, de son côté, a été métropolite d'Héraclée. Il est donc du sérail et plus proche de la majeure partie des métropolites. Ses deux promotions au patriarcat se font selon les règles, avec l'accord du synode[41]. Lors de la crise de 1353, il a fait partie de la délégation de métropolites cherchant à faire revenir Kallistos sur sa décision. *L'Apologie pour Philothée* évoquée plus haut montre qu'il a pour lui de nombreux métropolites. Beaucoup lui doivent d'ailleurs leur nomination. Sa déposition sera imposée au synode, et son retour souhaité par beaucoup à la mort de Kallistos.

37. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XVIII, 1, éd. I. Bekker et L. Schopen, II, Bonn 1830, p. 871-875 ; cf. Jean Cantacuzène, *Histoires*, IV, 16, éd. L. Schopen, III, Bonn 1832, p. 106.

38. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XVIII, 1, *ibid*., p. 873.

39. Cf. A. Failler, *La déposition...*, *op. cit.*

40. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XXIX, éd. I. Bekker et L. Schopen, III, Bonn 1855, p. 249 ; Jean Cantacuzène, *Histoires*, IV, 42, éd. L. Schopen, III, Bonn 1832, p. 309.

41. Nicéphore Grégoras, *Histoire romaine*, XXVIII, éd. Bekker et L. Schopen, III, Bonn 1855, p. 195-202 ; Jean Cantacuzène, *Histoires*, IV, 37, Bonn, III, p. 272-275.

C. La part de la rivalité personnelle

Au delà de ces clans, il faut aussi tenir compte d'une animosité réciproque entre les deux patriarches. Quoi qu'il se soit passé à l'Athos, l'élection de Kallistos fut très mal reçue par Philothée. Dans sa *Vie d'Isidore*, ce dernier affirme que le premier patriarche palamite, mourant, l'avait désigné comme son successeur[42]. Il ne pardonnera pas à Kallistos, qui n'a pas son envergure intellectuelle, de l'avoir supplanté.

CONCLUSION

La victoire du palamisme fut en grande partie l'œuvre de Jean VI, à travers l'action de trois patriarches : Isidore Boucheiras qui par ses nominations de métropolites composa un synode palamite[43], Kallistos qui consacra la victoire palamite au synode des Blachernes en 1351, et Philothée qui mena à son terme la canonisation de Grégoire Palamas. Mais cette œuvre commune qui bouleversa la configuration de l'Église orthodoxe cache des divisions profondes. Pas plus que le parti antipalamite, le parti palamite ne fut d'un seul tenant. Aux rivalités personnelles s'ajoutent des antagonismes de clan, et l'importation à l'intérieur du synode, divisé de tous temps, des querelles propres à l'Athos et au monastère de Lavra, ne fut pas un élément de pacification.

L'exemple de Prochoros Kydonès est riche d'enseignements. Thomiste convaincu, il protesta jusqu'au bout de sa volonté de demeurer fils de l'Église orthodoxe. Antipalamite pour des raisons théologiques, il pourrait être un partisan, contre Philothée, du patriarche palamite Kallistos I[er].

Il est probable qu'il reste encore beaucoup à découvrir sur les dessous de cette alternance Kallistos-Philothée sur le siège patriarcal de Constantinople.

Marie-Hélène Congourdeau - CNRS

42. Cf. Philothée, *Vie d'Isidore*, éd. D. G. Tsames, Thessalonique 1985, § 53.

43. N. 2279.

Robert F. Taft, S. J.

At the Sunset of the Empire : The Formation of the Final « Byzantine Liturgical Synthesis » in the Patriarchate of Constantinople

At the Sunset of the Empire : Palaiologan Byzantium

The « Byzantine liturgical synthesis[1] » reached its final formation in Palaiologan Byzantium (1261-1453), the last years of the empire before the Fall of Constantinople, thereby laying the foundations for the perdurance of the Orthodox culture that Romanian Byzantinist Nicolas Iorga (1871-1940) famously christened *Byzance après Byzance*[2]. Described as « Founded on a crime[3] » and awash in the blood and cruelty of Byzantine dynastic intrigue[4], Palaiologan Byzantium was a contradictory epoch of political violence and social decadence – accompanied, ironically, by vital spiritual renewal. I shall focus on how this renaissance was reflected in liturgy and iconography, and in the theology that explains them both.

1. The term is from A. Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology* [*The Library of Orthodox Theology* 4], London 1966, ch. 4. On the formation of the « final synthesis » see also R. F. Taft, *The Byzantine Rite. A Short History*, American Essays in Liturgy, Collegeville 1992, ch. 6-7, and *passim* throughout.

2. N. Iorga, *Byzance après Byzance : continuation de l'« histoire de la vie byzantine »*, Bucharest 1935, repr. Bucharest 1971.

3. D. M. Nicol, *The Byzantine Lady. Ten Portraits, 1250-1500*, New York/Cambridge 1994, p. 33-34. The crime was the blinding of the boy-emperor John IV Laskaris (1259-1261) for whom co-emperor Michael VIII Palaiologos (1259-1282) was supposed to be acting as regent : D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, New York 1979, p. 7-9.

4. Cf. Nicol, *Church and Society…*, *op. cit.* p. 12ss., p. 18ss., p. 34-35.

Praenotanda

In so doing, I hope to clear away some of the popular *clichés* concerning Byzantine religious culture and art that I consider exaggerated if not downright false.

The myth that Byzantine liturgy was more spontaneous and freewheeling over against the « rubricistic legalism » of the canonically obsessed Latins. The observance of an established *taxis* was fundamental to the Byzantine world view in both Church and State.

The notion that Byzantine liturgy is an ethereal, transcendent, otherworldly symbolic-mix impenetrable to the non-initiate. In the formation of its final synthesis, the Byzantine liturgy moved away from an earlier, more purely transcendent symbolism to an ever more concrete narrative imagery.

The same must be said for Byzantine art. The view of Byzantine church iconography as abstract and unrealistic is but another *cliché*, as I hope to illustrate below.

Taxis : The Byzantine World View

Three concepts are seminal for understanding the Byzantine liturgical vision : τάξις, ἱστορία, θεωρία. For the moment, let us translate them as *order, rite, contemplation*[5]. First, *taxis* or order. « Among the greatest experiences of ancient human beings was to contact, in some form or other, the numinous », wrote Byzantinist Herbert Hunger[6]. The entire Byzantine world-view illustrates just that. The Byzantines saw the *taxis* or « order » of their highly ritualized society in Neoplatonic terms : « The imperial court

5. On the concepts of *historia* and *theoria*, see R. F. Taft, « The Liturgy of the Great Church : An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm », *Dumbarton Oaks Papers* 34-35 (1980-1981), p. 45-75, esp. p. 47-57 ; H. Musurillo, « History and Symbol : A Study of Form in Early Christian Literature », *Theological Studies* 18 (1957), p. 357-386, esp. p. 370-73, p. 378-81. Musurillo (p. 381) calls *historia* « typological history », *theoria* « existential interpretation ».

6. H. Hunger, « Reditus Imperatoris », in G. Prinzing, G. Simon (eds.) *Fest und Alltag in Byzanz*, Munich 1990, p. 17-35, here p. 17.

and ecclesiastical institutions[...] were seen as images or reflections of the celestial world...[7] »

That is why the Byzantines were so preoccupied with ritual. « The central aspect of Byzantine behavior was *taxis* or order[...][8] » « Earthly institutions, both ecclesiastical and temporal, were considered to mirror the order of the universe, the cosmic array created by God[9]. » Byzantium saw itself as a conservative society, something quite different from how we view our twenty-first century pace-setting culture[10]. We view theology as « creative », but in Byzantine times « creativity » in theology was about as welcome as « creative bookkeeping » would be to the government tax assessors. If one accused a Byzantine Orthodox theologian of being « creative » he would have fled in horror[11]. The Byzantines, were interested in continuity, not change. Byzantium was a backward looking

7. A. P. Kazhdan, G. Constable, *People and Power in Byzantium. An Introduction to Modern Byzantine Studies*, Washington DC 1982, p. 157-58, and cf. p. 79-84 ; also C. Mango, *Byzantium and its Image, History and Culture of the Byzantine Empire and its Heritage* [*Variorum Collected Studies Series* 191], London 1984, chap. I, p. 30-32 ; S. Ćurčić, « Religious Settings of the Late Byzantine Sphere », in H. C. Evans (ed.) *Byzantium. Faith and Power (1261-1557)*, New York 2004, p. 65-77 ; D. J. Geanakoplos, *Byzantium. Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*, Chicago 1984, p. 17-22.

8. A. P. Kazhdan-G. Constable, *People and Power..., op. cit.*, p. 60, p. 187, referring to H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris 1975, p. 129-147. See also C. Mango, *Byzantium and its Image..., op. cit.*, chap. I, p. 30-32, London 1984, .

9. A. P. Kazhdan-G. Constable, *People and Power..., op. cit.*, p. 60-61, cf. p. 126, p. 134.

10. See the remarks of P. Speck, « Byzantium : Cultural Suicide ? » in Leslie Brubaker (ed.) *Byzantium in the Ninth Century : Dead or Alive. Papers from the Thirtieth Spring Symposium of Byzantine Studies, (Birmingham, March 1996)* [*Society for the Promotion of Byzantine Studies Publications* 5], Aldershot 1998, p. 73-84.

11. See E. D. Perl, « «That Man Might Become God» : Central Themes in Byzantine Theology », in Linda Safran (ed.) *Heaven On Earth. Art and the Church in Byzantium*, University Park 1998, p. 39-57, here p. 39-40 and *passim*.

civilization : traditional models, not innovations, were its ideal[12].

Not surprisingly with such a mindset, the Byzantines wrote books aimed at canonizing this *taxis*. This codification process, begun after the victory over Iconoclasm in 843[13], intensifies in the final centuries of Byzantium, when *diataxeis* or liturgical ordinals that prescribe the proper order of the earthly liturgy begin to multiply[14]. These were not just rubric books. They conveyed the ideal image of an earthly ritual designed to mirror the heavenly ritual and order[15]. In Byzantine culture one failed to grasp this at one's own peril : « Do you not know that this *taxis* encompasses all things, as it is written ? » thundered St. Symeon of Thessalonika (d. 1429). « And that God is not a God of disorder [...] but of peace and order ? And that the good order in heaven is also in the Church[16] ? »

12 C. Mango, *Byzantium : The Empire of New Rome*, London 1980, p. 218 ; id., *Byzantium and its Image..., op. cit.*, chap. I, esp. p. 32.

13 A. P. Kazhdan-G. Constable, *People and Power..., op cit.*, p. 134.

14 On liturgical *diataxeis* and their multiplication in this period, see A. Rentel, *The 14th Century Patriarchal Liturgical Diataxis of Dimitrios Gemistos. Edition and Commentary*, Unpublished Pontifical Oriental Institute doctoral dissertation written under the direction of R. F. Taft, S. J., Rome 2004, chap. 1 ; R. F. Taft, « Mount Athos : A Late Chapter in the History of the «Byzantine Rite» », *Dumbarton Oaks Papers* 42 (1988), p. 179-194, here p. 191-94. In a later period there were also manuals prescribing the proper iconographic decoration of the church, the most famous of which is the *Hermeneia* of Dionysios of Fourna (ca. 1670-1745/6), translated by P. Hetherington, *The « Painter's Manual » of Dionysius of Fourna. An English Translation, with Commentary, of cod. Gr. 7608 in the Saltykov-Shchedrin State Public Library, Leningrad*, London 1974. Studies and editions of the Greek text are indicated *ibid.* p. 116-17. This manual is probably a compilation of earlier materials (*ibid.* p. III-IV) though how far back such instructions go is moot. This remains one of the innumerable inadequately studied aspects of Byzantine culture. On the whole question, see H. Torp, *The Integrating System of Proportion in Byzantine Art. An Essay on the Method of the Painters of Holy Images* [*Institutum Romanum Norvegiae, Acta ad Archaeologicam et Artium Historiam Pertinentia, series altera in 8°*, 4], Rome 1984, *passim*, esp. p. 12-14, p. 25-47. I owe this reference to John Lindsay Opie, Professor of Byzantine Art History at the University of Rome.

15. Rentel, *Diataxis..., op. cit.*, p. 75.

16. *De ordine sepulturae*, PG 155, col. 680BC ; trans. Rentel, *Diataxis..., op. cit.*, p. 75.

Theology of the Taxis

There was also a theology underlying this *taxis*. For the Byzantines, the connection between heaven and earth, « realized in the mysteries of the Trinity and Christ and in church services, icon worship, and the system of images[17] », had its theological basis in the mystery of the Incarnation. What had once been seen as an unbridgeable gulf between the divinity and humankind[18] had, for Christians, been bridged by of the eternal Word of God made flesh in the Godman Jesus.

More importantly for Byzantine culture, this also made the divine portrayable in icon and ritual[19] : « ...the defenders of the holy images founded the possibility of Christian iconography on the fact of the Incarnation of the Word[20]. » As St. John Damascene (ca. 675-d. 749), « last of the Greek Fathers », taught : « In former times God, who is without form or body, could never be depicted. But now when God is seen in the flesh [...] I make an image of the God whom I see[21]. »

In other words, Byzantine Orthodox Christians base the realism of their liturgy on faith in the reality of the permanent presence of the Risen Christ. Because the Risen Jesus is humanity glorified, he is present through his Spirit to every place and age not only as savior, but as saving ; not only as Lord, but as priest and sacrifice and victim. This is because nothing in his being or action is ever past except the historical mode of its manifestation. Hence

17. A. P. Kazhdan-G. Constable, *People and Power..., op cit.*, p. 157-158.

18. See *ibid.* p. 79-84.

19. Except, of course, for the Iconoclasts : see *ibid.* p. 86-90.

20. V. Lossky, « Tradition and Traditions » in V. Lossky and L. Ouspensky, *The Meaning of Icons*, trans. G. E. H. Palmer and E. Kadloubovsky, Crestwood 1982, p. 9-22, here p. 14.

21. *First Apology Against Those Who Attack the Divine Images* 16, B. Kotter (ed.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, 5 vols. [*Patristische Texte und Studien* 7, 12, 17, 22, 29], Berlin 1969-1988, III, p. 89 = PG 94, col. 1245 A ; trans. John of Damascus, *On the Divine Images. Three Apologies Against Those Who Attack the Divine Images*, trans. D. Anderson, Crestwood 1980, p. 23.

Jesus is not extraneous to the heavenly-earthly liturgy of the Church, but its first protagonist. As the Byzantine Liturgy prays : « You are the one who offers and is offered, who receives the offering and is given back to us[22] ! » In this theology, church ritual constitutes both a *representation* and a *re-presentation* – a rendering present again – of the earthly saving work of Christ. This vision, common also to the patristic West[23], St. Symeon of Thessalonika (d. 1429) puts into Byzantine theological dress :

> [...] Jesus, who is bodiless, ineffable, and cannot be apprehended, but who for our sakes assumed a body, and becoming comprehensible was « seen and conversed with men » (Bar 3 : 38), remaining God, so that he might sanctify us in a twofold manner, according to that which is invisible and that which is visible[...] And thus he transmitted the sacraments to us in a twofold form, at once visible and material, for the sake of our body, and at the same time intelligible and mystical, and filled with invisible grace for the sake of our soul[24] [...]
> There is one and the same church, above and below, since God came and appeared among us, and was seen in our form and accomplished what he did for us. And the Lord's priestly activity and communion and contemplation constitute one single work, which is carried out at the same time both above and here below, but with this difference: above it is done without veils and symbols, but here it is accomplished through symbols[25] [...]

22. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, p. 378. On this prayer and the phrase in question, see R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. II : *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites*, 4th ed. [*Orientalia Christiana Analecta* 200], Rome 2004, chap. 3, esp. p. 135-141.

23. See, for example, the dictum of Pope St. Leo I, the Great (440-461) : « *Quod [...] Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*—What was visible in our Redeemer has passed over into sacraments », *Sermon 24 – On the Ascension 2*, 2, PL 54, col. 398.

24. *Dialogue Against All Heresies* 289-290, PG 155, col. 524D-525A (trans. adapted from Nicholas Constas).

25. *Ibid.* 131, PG 155, col.340AB (trans. adapted from Nicholas Constas).

Historia – The Taxis as Ritual

What shape had the liturgical ritual the Late Byzantine diataxis manuals sought to codify for posterity ? Within the ever-shrinking remnant of the Byzantine Empire, liturgical life had gradually become more indoors and private. The monastic victory over Iconoclasm (726-843) and the resultant monasticization of the offices had compressed the former splendors of the urban stational and basilical rites to within the walls of ever-smaller cross-in-square, mostly monastic churches[26]. The ritual, still imposing, becomes more and more confined within the church building, and the great public processions are replicated in reduced form to become a series of appearances of the sacred ministers from behind the iconostasis.

This compression of church life within the walls of ever-smaller churches entailed not only changes of scale but also a shift toward greater narrative symbolization, as rites once of practical import lose their original purpose and perdure in reduced form, acquiring in the process interpretations often far removed from their roots. A classic example is the « Great Entrance » procession that opens the eucharistic part of the Divine Liturgy. Originally a real entrance into church bearing in the gifts of bread and wine from the outside skeuophylakion or sacristy to the altar for the sacrifice[27], it becomes reduced to a ritual turn within the church that ends in the sanctuary where it began. It is said to show Christ being led to his sacrifice, and to prefigure his coming to us in the sacrament of His Body and Blood, a « ritual prophecy[28] » fulfilled in the procession of the celebrants to distribute the consecrated gifts in Holy Communion.

26. In the later centuries of Byzantium, far more monastic than secular churches were built : see C. Mango, *Byzantine Architecture*, New York 1976, p. 197-198 and chaps. 7-8 *passim*.

27. See R. F. Taft, *Great Entrance*..., *op. cit.*, p. 185-203 ; id., « *Quaestiones disputatae* : The Skeuophylakion of Hagia Sophia and the Entrances of the Liturgy Revisited », Part I, *Oriens Christianus* 81 (1997), p. 1-35, and 82 (1998), p. 53-87.

28. A biblical concept whereby a rite is used as the foreshadowing of something to come, as Jesus did at the Last Supper in the synoptics, using the paschal supper ritual to prophecy his passion.

Iconography – The Taxis Portrayed

This narrative symbolism becomes truly operative and appears in its fullness only in the « living icon » of the liturgy celebrated in the Byzantine church with its decorative iconographic programs. Though Byzantine iconography and liturgy are of course highly symbolic, that does not mean they are abstract, allegorical, metaphorical. In the Middle and Late Byzantine periods, when what Hans-Joachim Schulz called the Byzantine rite's « *Symbolgestalt* » or « symbolic form » was consolidating, Byzantine liturgy and church iconography moved deliberately from the symbolic to the narrative and concrete[29].

We have allowed the Russian icon to color our views of iconography as non-realistic, but for the Byzantines, the Greek term εἰκῶν meant any image[30]. As Cyril Mango remarks, « Our own appreciation of Byzantine art stems largely from the fact that this art is not naturalistic ; yet the Byzantines themselves, judging by their extant statements, regarded it has highly naturalistic [...] When the Patriarch Photius described a mosaic of the Virgin in St. Sophia, he praised it as a «lifelike imitation». The Virgin's lips «have been made flesh by the colors», and, though still, they were not «incapable of speaking»[31] [...] » « The Emperor Leo VI, commenting on a mosaic of Christ in the dome of a church[32], says that it appeared to be not a work of art, but Christ himself, who had momentarily stilled his lips[33]. » Numerous other

29. See R. F. Taft, « The Liturgy of the Great Church... », *op. cit., passim*, esp. p. 72-75.

30. See the remarks in C. Mango, *The Art of the Byzantine Empire, 312-1453* [*Sources and Documents in the History of Art Series*] Englewood Cliffs, N.J., 1972, p. xiv-v, p. 22-23. On the word itself, see E. Trapp, « Lexikalische Notizen zur Wortfamilie von εἰκῶν », in B. Borkopp and Th. Steppan (eds.) *ΛΙΘΟΣΤΡΩΠΟΝ. Studien zur byzantinischen Kunst und Geschichte. Festschrift für Marcell Restle*, Stuttgart 2000, p. 287-294.

31. C. Mango, *The Homilies of Photius*, Cambridge MA 1958, p. 187.

32. C. Mango, *Art..., op cit.*, p. 202-203.

33. C. Mango, « Antique Statuary and the Byzantine Beholder », *Dumbarton Oaks Papers* 17 (1963), p. 53-75 + 20 plates, here p. 65-66.

texts repeat the same topoi[34] : for the Byzantines, the portayed figures are so lifelike they seem about to speak ; a painting depicts the martyrdom of St. Euphemia as if it were happening before one's eyes, « for the artist has so clearly painted the drops of blood you might think them to be trickling down in very truth from her lips, and so you might depart weeping[35]. »

So Byzantine art and ritual were in fact a very concrete attempt at portrayal, at opening a window onto the sacred, of bridging the gap[36]. As Cyril Mango remarked on one of his three « principles of Byzantine church decoration », « hierarchical arrangement, selectivity, and explicitness » :

> The principle of explicitness was, in a sense, the repudiation of symbolism [...] At the very end of the seventh century the Quinisext Council, in its famous Canon 82, prohibited the representation of Christ in the guise of a lamb. Instead of the symbol (*typos*), the anthropomorphic representation was to prevail[...] The entire Iconoclastic controversy may be regarded, in this context, as the struggle between the symbol [...] and the realistic image or *eikon*. In 843 the issue was further clarified in the so-called Synodikon of Orthodoxy [...] In other words, Byzantine religious art of the ninth century demanded realism, not symbolism[37] [...]

In short, Byzantine spiritual culture is far from abstract and otherworldly. As Slobodan Ćurčić has written :

> Religious architecture and monumental art (mosaics, fresco paintings, architectural sculpture) constitute the most palpable remains of Byzantine spirituality. Paradoxically, in their reliance on these strictly

34. *Ibid.*

35. St. Asterios of Amaseia (d. ca. 410) *Hom. 11 in laudem S. Euphemiae*, ed. F. Halkin, *St. Euphémie de Chalcédoine*, Brussels 1965, 4ff = PG 40 : 333-337 ; trans. Mango, *Art..., op cit.*, p. 39.

36. See G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, New York/London 1963, p. 38 : « the Byzantine artist held that he was representing a past fact. »

37. C. Mango, « The Mosaics of Hagia Sophia », in H. Kähler, *Hagia Sophia*, New York 1967, p. 47-60, here p. 48. Some identify a move toward narrative cycles in church iconographic programs as characteristic of the monastic piety of the Palaiologan period.

> visual, physical means, the Byzantines communicated not only their deepest spiritual sensibilities but also their most sophisticated theological thoughts regarding the structure of the heavenly kingdom upon which their own empire was believed to have been modeled[38].

So we see two contrary developments in ritual and iconography : the symbolization of the concrete, as the once functional rituals – the entrance processions – become merely symbolic ; but also the concretizing of the symbolic, as iconography and liturgy move toward greater narrative explicitness.[39]

Liturgy and Icon as One

By obliterating the distinction between architecture and decoration, the interior of the Middle and Late Byzantine church building becomes a concrete image of the Christian vision. The surfaces of the church interior become so enveloped in this imagery that building and icon become one in evoking that vision of the Christian cosmos around which the Byzantine liturgy revolved. From the central dome the image of the Pantocrator dominates the whole scheme, giving unity to the heavenly-earthly liturgy and Salvation-History themes. The movement of the former is vertical, uniting the present, worshiping community assembled in the nave with the rest of the communion of saints depicted in the ranks of confessors, martyrs, prophets,

38. Ćurčić, « Religious Settings…», *op cit.*, p. 65.

39. The same process is clearly visible in the history of the Byzantine Holy Week services : R. F. Taft, « In the Bridegroom's Absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church », in *La celebrazione del Triduo pasquale : anamnesis e mimesis. Atti del III Congresso Internazionale di Liturgia, Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 9-13 maggio 1988* [*Analecta Liturgica* 14 = *Studia Anselmiana* 102], Rome 1990, p. 71-97 = *id., Liturgy in Byzantium and Beyond* [*Variorumu Collected Studies Series* CS494], Aldershot/Brookfield 1995, chap. I ; *id.*, « Holy Week in the Byzantine Tradition », in A. G. Kollamparampil (ed.) *Hebdomandae sanctae celebratio. Conspectus historicus comparatives. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West* [*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia* 93], Rome 1997, p. 67-91.

patriarchs, apostles, ascending to the Lord in the heavens attended by the heavenly choirs[40].

The liturgical theme, extending upward and outward from the sanctuary, is united both artistically and theologically with the « communion of saints » theme. In fact it is only with the liturgical theme that the symbolism of the church comes alive. The enclosed sanctuary wherein the mysteries of the covenant are renewed is conceived as the divine abode[41], its iconostasis enclosure as the link between heaven and earth through whose central doors grace irradiates out from heaven (the sanctuary) to earth (the nave) [42]. Before these « Holy Doors[43] » the deacon, mediator between the various orders in the Church and leader of the people in their intercessions, stands at the head of the congregation, knocking at the gates of heaven through prayer.

40. On the communion of saints theme, see Th. Mathews, « The Sequel to Nicaea II in Byzantine Church Decoration », *Perkins Journal* 41/3 (July 1988), p. 11-21 + figs. 1-4, here p. 14 ; for its theology, R. F. Taft, « The Veneration of the Saints in the Byzantine Liturgical Traditio », in J. Getcha and A. Lossky (eds.) *Θυσία αἰνέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'Archevêque Georges Wagner,* Paris 2005, p. 353-368 ; *id., A History of the Liturgy of St. John Chrysostom,* vol. V : *The Precommunion Rites* [*Orientalia Christiana Analecta* 261], Rome 2000, p. 234-40.

41. The basic work on the iconography of the sanctuary is S. E. J. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries. Programs of the Byzantine Sanctuary* [*College Art Association Monograph on the Fine Arts* 56], Seattle 1999. On the evolution from sanctuary chancel to iconostasis, see *ibid.*, p. 6-14 ; also A. Wharton Epstein, « The Middle Byzantine Sanctuary Barrier : Templon or Iconostasis ? » *Journal of the British Archaeological Association* 134 (1981), p. 1-28 ; J. Walter, « The Origin of the Iconostasis », *Eastern Churches Review* 3 (1971), p. 251-267 ; and the further literature they cite.

42. On the use and symbolism of the doors, see S. Parenti, « Le porte nella liturgia bizantina » in M. Sodi (ed.) *Pellegrini alla Porta della misericordia* [*Quaderni di Rivista Liturgica* 2], Padova 2000, p. 111-120, with further references there.

43. Not « Royal » or « Beautiful Doors », as they are often mistakenly called today. The « Royal » – i.e. « Imperial » – « Doors » were the central doors leading from the narthex into the nave of Hagia Sophia, so called because only the patriarch and imperial party entered through them.

Behind the altar on the wall of the sanctuary apse are depicted the great Fathers, especially the « liturgical Fathers » St. Basil the Great and St. John Chrysostom, to whom the Orthodox eucharistic liturgies are attributed[44]. They stand around the altar bowed, in the traditional Byzantine posture of liturgical prayer[45], holding scrolls with the text of the liturgy as if concelebrating – as indeed they are – in the one liturgy of the communion of saints in heaven and on earth[46].

Overhead, in the conch of the apse, appears the Mother of God, arms extended in the orant position, « an interceder for our salvation[47] » sending up to the heavenly altar our worship from the altar before her in the sanctuary below[48]. A medallion in her bosom or the Mandylion above her may

44. See S. E. J. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries..., op. cit.*, p. 21-25 ; H.-J. Schulz, *The Byzantine Liturgy. Symbolic Structure and Faith Expression*, New York 1986, p. 103-111 ; Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church* [*Birmingham Byzantine Series* 1], London 1982, p. 232-238.

45. See the rubrics ordering the celebrant to bow in the Byzantine Basil and Chrysostom anaphoras in the earliest extant euchology ms, the 8th c. *Barberini Gr. 336* : S. Parenti and E. Velkovska (eds.) *L'Eucologio Barberini gr. 336 (ff. 1-263)*, 2nd ed. [*Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia* 80], Rome 2000, §§15.1, 33.1, 34.1, 35.1, 3, 6 ; also in the Greek Liturgy of St. James : B.-Ch. Mercier, ed., *La Liturgie de S. Jacques. Édition critique, avec traduction latine* [*Patrologia Orientalis* 26/2], Paris 1946, p. 198, p. 200-206, p. 214, p. 220, and apparatus ; the Syriac Liturgy of St. James, ed. O. Heiming, *Anaphorae Syriacae, quotquot in codicibus adhuc repertae sunt, cura Pontificii Instituti Studiorum Orientalium editae et Latinae versae*, I-III, Rome 1939-, II. 2 : 142 ff ; cf. II. 2 :194 ff, 218 ff ; and, indeed, the rubrics to bow in the Syriac anaphoras *passim* throughout. See also the illustrations of Byzantine liturgical celebrants praying bowed in S. E. J. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries..., op. cit.*, p. 145-200 ; Walter, *Art and Ritual..., op. cit.*, plate XXVIII no. 60.

46. H.-J. Schulz, *The Byzantine Liturgy..., op. cit.*, p. 103-111.

47. In the words of scholar-patriarch (858-867, 877-886) Photius, *Homily 17*, 6, on the Theotokos mosaic of AD 867 still in the apse of Hagia Sophia : C. Mango, *Art..., op. cit.*, p. 190.

48. S. E. J. Gerstel, *Beholding the Sacred Mysteries..., op. cit.*, p. 144 plate I, p. 147 plate V, p. 148 fig. 1, p. 150-51 figs. 4-5, p. 156 fig. 13, p. 161 fig. 20, 16 fig. 25, p. 176-177 figs. 41-42, p. 181 fig. 46, p. 183 fig. 49, p. 189 fig. 56, p. 198 fig. 68.

depict the Christ, figure of the Incarnation that made this sacrificial intercession possible.[49]

Above this, at the summit of the arch, may be the *hetoimasía* or « Throne of Divine Judgment[50] », where the sacrificial mediation intercedes on our behalf, in the words of the liturgy, « [...] for a good answer before the judgment seat of Christ. [51] » Outside the chancel barrier, cycles of the gospel mysteries of Christ's life are depicted clockwise in a lateral band of fresco panels that extend around the walls of the church[52], binding past Salvation History into its ongoing salvific continuation in the liturgy.

Theoria – The Taxis Contemplated

Within this setting, the liturgical community commemorated the mystery of its redemption in union with the worship of the Heavenly Church, offering the mystery of Christ's covenant through the outstretched hands of his Mother, all made visibly present in the imagery of the iconographic scheme.

Even the unlettered worshiper, enveloped in this symbolic cocoon as clouds of earthly incense mingled with the smoking thuribles of the Heavenly Liturgy being imaged on earth, must have grasped something of what Symeon of Thessalonika (d. 1429), last of the classic Byzantine commentators of this era, meant in ch. 131 of his endless *Dialogue Against All Heresies* :

49. *Ibid.*, p. 68-77, p. 91, p. 102-103, p. 106-109.

50. *Ibid.*, p. 22-23, p. 37-40, p. 45-47, p. 85, p. 87, p. 89, p. 152 fig. 8, p. 157 fig. 15.

51. F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western..., op. cit.*, p. 382.

52. As Th. Mathews, « The Sequel to Nicaea II... », *op. cit.*, p. 14-15, noted, although art historians commonly refer to this series of panels as a festal cycle, that is inaccurate, since the series follows the chronology of Jesus' life in the Gospels, beginning with the Annunciation, and not the festive cycle of the church year that begins Sept. 1.

> The church, as the house of God, is an image of the whole world, for God is everywhere and above everything [...] The sanctuary is a symbol of the higher and supra-heavenly spheres, where the throne of God and His dwelling place are said to be. It is this throne that the altar represents. The heavenly hierarchies are found in many places, but here they are accompanied by priests who take their place. The bishop represents Christ, the church represents this visible world. The upper regions of the church represent the visible heavens, its lower parts what is on earth and [the earthly] paradise itself. Outside it are the lower regions and the world of beings that live not according to reason, and have no higher life. The sanctuary receives within itself the bishop, who represents the God-man Jesus whose almighty powers he shares. The other sacred ministers represent the apostles and especially the angels and archangels, each according to his order. I mention the apostles with the angels, bishops, and priests because there is only one Church, above and below [...] [53]

The Theoria Formulated – A Spirituality for the Masses

In the declining years of Byzantium, during the Palaiologan renaissance (1261-1453) and hesychast revival, this synthesis achieved its classical liturgical and artistic expression. It was the genius of St. Nicholas Cabasilas (ca. 1322/3-d. after 1391), lay mystic and humanist (he may later have become a monk), to bring Byzantine liturgical theology back to this interior center. Cabasilas' brilliant treatises (ca. 1350), the *Commentary on the Divine Liturgy* and *The Life in Christ*[54], combine the best in humanism and

53. PG 155, col. 337-340.

54. *Commentary* : Nicolas Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie*, trad. et notes de S. Salaville, 2e. éd. munie du text grec, revue et augmentée par R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon [*Sources chrétiennes* 4bis], Paris 1967 = PG 150, col. 367-492 ; English trans. Nicholas Cabasilas, *A Commentary on the Divine Liturgy*, trans. by J. M. Hussey and P. A. McNulty, London 1960 ; *The Life In Christ* : Nicolas Cabasilas, *La vie en Christ*, 2 vols., ed. M.-H. Congourdeau [*Sources chrétiennes* 355, 361], Paris 1989-1900 = PG 150, col. 493-726 ; English trans. Carmino J. de Catanzaro, Crestwood 1974. On Cabasilas, see G. Podskalsky, « Nikolaos Kabasilas : Meister und Lehre des Gebetes » based on an unfinished and unpublished ms of Hugo Rahner, S. J. (1900-1968), *Ostkirchliche Studien* 20 (1971), p. 17-42 ; and

hesychast spirituality to make him the classic exponent of Byzantine liturgical theology during the hesychast revival.

Cabasilas' interpretation is in no way extrinsic to the structure and meaning of the rites, nor is his contemplation a substitute for sacramental participation, but only its prelude. The Divine Liturgy, Cabasilas teaches, is ordered toward « the sanctification of the faithful who through these mysteries receive the remission of their sins and the inheritance of the heavenly kingdom ». All else—the antiphons, lessons, prayers, chants—is meant to dispose one for this central sacramental communion. They « turn us towards God » and « make us fit for the reception and preservation of the holy mysteries, which is the aim of the liturgy[55]. »

> But – he continues – there is another level of liturgical signification [...] another way in which these forms [...] sanctify us. It consists in this : that in them Christ and the deeds he accomplished and the sufferings he endured for our sakes are represented. Indeed, it is the whole scheme of the work of redemption which is signified in the psalms and readings, as in all the actions of the priest throughout the liturgy [...] The ceremonies which precede the act of sacrifice symbolize the events which occurred before the death of Christ : his coming on earth, his first appearance and his perfect manifestation. Those which follow [...] symbolize the descent of the Holy Spirit upon the apostles, the conversion of the nations which they brought about, and their divine society. The whole celebration of the mystery is like a unique portrayal of a single body, which is the work of the Saviour [...]

But this representational aspect of the ritual is not an empty show. The ceremonies are meant to be a concrete object of popular contemplation in order to stimulate a personal response of faith.

most recently Y. Spiteris, *Cabasilas : teologo e mistico bizantino. Nicola Cabasilas Chamaetos e la sua sintesi teologica* [*Pubblicazioni del Centro Aletti* 15], Rome 1996. On Cabasilas' commentary on the Divine Liturgy, see R. Bornert, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle* [*Archives de l'Orient chrétien* 9], Paris 1966, p. 215-244 ; H.-J. Schulz, *The Byzantine Liturgy..., op. cit.*, p. 124-132, p. 190-196.

55. *Commentary* I, 1. This and the following passages of Cabasilas are cited from Hussey-McNulty, *Commentary* p. 26-29.

> Their purpose – Cabasilas continues – is to set before us the Divine plan, that by looking upon it our souls may be sanctified, and thus we may be made fit to receive these sacred gifts. Just as the work of redemption, when it was first achieved, restored the world, so now, when it is ever before our eyes, it makes the souls of those who behold it better and more divine.

For Cabasilas the operation of this liturgical symbolism does not depend on some abstruse symbol-system. On the contrary, nothing could be more concretely realistic :

> It was necessary, not only that we should think about, but also that to some extent we should *see* the utter poverty of him who possesses all, the coming on earth of him who dwells everywhere, the shame of the most blessed God, the sufferings of the impassible ; that we should see how much he was hated and how much he loved ; how he, the Most High, humbled himself; what torments he endured, what he accomplished in order to prepare for us this holy table. Thus, in beholding the unutterable freshness of the work of salvation, amazed by the abundance of God's mercy, we are brought to venerate him who had such compassion for us, who saved us at so great a price : to entrust our souls to him, to dedicate our lives to him, to enkindle in our hearts the flame of his love. Thus prepared, we can enter into contact with the fire of the solemn mysteries with confidence and trust.

This is no intellectualist spirituality, no lofty gnosticism of a spiritual elite, but a profoundly imaginative popular piety.

Conclusion : Byzance après Byzance

It is my thesis that precisely these qualities of Byzantine iconography and liturgy, both of them reflective of the larger Byzantine world-view, helped preserve popular Orthodoxy in *Byzance après Byzance*. Let me conclude by quoting Peter Hammond's charming book on the Greek Church, *The Waters of Marah*, on just this continuity :

> [...] throughout the long centuries of Turkish domination, the Greek Church held fast the traditions which enshrined the saving truths of the divine economy. The Gospel was preached less by means of homilies and sermons than through the regular cycle of feast and fast [...] the visible catechism of the Church's liturgy. So it was that the faith was preserved as a royal treasure[56] [...]
> For the Greek Christian [...] the humblest village church is always *heaven upon earth* ; the place where men and women, according to their capacity and desire, are caught up into the adoring worship of the redeemed cosmos ; where dogmas are no barren abstractions but hymns of exulting praise, and the saving acts of the divine compassion – the cross, the tomb, the resurrection on the third day and the ascension into the heavenly places – are made present and actual through the operation of the Holy Spirit[57] [...]

Robert F. Taft, S. J.
Pontificio Istituto Orientale

56. P. Hammond, *The Waters of Marah. The Present State of the Greek Church*, London 1956, p. 21-22.
57. *Ibid.*, p. 16.

VINCENZO POGGI S. J.

PATRIARCHI ECUMENICI E PEREGRINAZIONI ARCHIVISTICHE DI GEORG HOFMANN S. J. (1885-1956)

Ritengo doverosa una premessa. Accettando di partecipare al Simposio, ho ceduto alle insistenze del confratello Edward Farrugia, Decano della Facoltà di Scienze Ecclesiastiche Orientali. Non essendo un « bizantinista », potevo tutt'al più entrare attraverso una porta di servizio. Era semmai l'occasione di ravvivare la memoria di un docente del Pontificio Istituto Orientale, particolarmente attento allo studio preliminare dei rapporti fra la prima e la seconda Roma.

P. Georg Hofmann nasce a Friesen bei Bamberg il 1 nov. 1885. Seguendo la vocazione ecclesiastica, si trasferisce dal seminario di Bamberg al Collegio Germanico di Roma, frequenta la Gregoriana e diviene sacerdote il 28 ottobre 1912. Rientrato in patria, si occupa di cura di anime in una parrocchia. Durante la prima guerra mondiale è cappellano militare. Il 29 settembre 1918 entra nella Compagnia di Gesù a Feldkirch nel Voralberg austriaco. P. Georg Hofmann si consacra a studi storico-ecclesiastici. S'iscrive all'università Ludwig-Maximilian di Monaco di Baviera, dove incontra i professori Michael Döberl e Martin Grabman (1875-1949), famoso studioso della Scolastica medievale e dove il 19 luglio 1922 è proclamato dottore di filosofia con una dissertazione inaugurale, sotto la guida del prof. Walter Otto.

P. Hofmann studia il domenicano Pietro Rauch (1495-1558), professore universitario, predicatore di corte e vescovo ordinante al tempo della Riforma[1]. Poche settimane dopo, esattamente il 14 settembre 1922, con let-

1. *Petrus Rauch O. P., Lebensbild eines Hofschülers, Hofprediger und Weihbischofs aus der Reformationszeit*, Dissertatio Universitatis Monacensis, München

tera *Decessor noster,* indirizzata a P. Vlodimiro Ledochovski, Generale dei Gesuiti, il Papa Pio XI affida alla Compagnia di Gesù il Pontificio Istituto Orientale, fondato nell'ottobre 1917, dal suo predecessore Benedetto XV. Hofmann è chiamato a farne parte come docente. Hofmann predilige la storia dei rapporti fra le Chiese Ortodosse e Roma. Promuove infatti la coraggiosa iniziativa della collana in tredici volumi di *Concilium Florentinum* (1438-1445), *Documenta et Scriptores,* Roma, Pontificio Istituto Orientale 1940-1971. Altro aspetto rilevante, che si mantiene nella stessa prospettiva, consiste nello studiare i Patriarchi Ecumenici. Caratteristica di Hofmann è la predilezione per le fonti di prima mano. Il che esige una fase euristica accurata, nel maggiore numero di biblioteche e di archivi. In questa sede, dato il tema del simposio, mi occupo dello studio di Hofmann sui Patriarchi Ecumenici di Costantinopoli.

1. Prima della caduta di Costantinopoli

I patriarchi ecumenici, sui quali Georg Hofmann ha almeno una pubblicazione, sono 29. Li divido in due serie, prima del 1453 e dopo. Per la prima serie, Hofmann ha redatto una scheda biobibliografica nell'*Enciclopedia Cattolica* pubblicata nella Città del Vaticano in 12 volumi dal 1948 al 1954. Lo fa ad esempio, per Giovanni IV Digiunatore, patriarca dal 12 aprile 582 al 2 settembre 595, che primo porta il titolo di ecumenico[2], per s. Tarasio, patriarca dal 25 dicembre 784 al 18 febbraio 806 [3], per Niceforo I, patriarca dal 12 aprile 806 al 13 marzo 815 [4], per s. Metodio I, patriarca dal 4 marzo

1922. La voce su Peter Rauch nel *Lexikon für Theologie und Kirche,* zweite Aufgabe, VIII. Bd, Freiburg i. Br. 1963, col. 1011, redatta da Gundolf Gieraths, menziona la tesi di Hofmann. Nell'archivio del Pontificio Istituto Orientale si conserva il suo diploma di laurea.

2. G. Hofmann in *Enciclopedia Cattolica,* Città del Vaticano 1948-1954, VI, 1951, p. 553-554. Cf. V. Grumel, *La Chronologie,* Paris 1958, p. 435.

3. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* XI, 1953, p.1755-1756. V. Grumel, *Les regestes de 715 à 1206,* 2ème éd. par J. Darrouzès, Paris 1989, p. 21, p. 613.

4. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica, op. cit.,*VIII, 1952, p. 1834-1835 ; V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.,* p. 35, p. 435.

843 al 14 giugno 847[5], per s. Ignazio, patriarca dal 3 luglio 847 al 23 ottobre 858 e dal 3 novembre 867 al 23 novembre 877[6], sul quale esiste pure un riferimento nella voce « Teognosto », latore di una lettera di s. Ignazio al papa Nicolò I[7]. A Fozio I, con i suoi due patriarcati, da novembre-dicembre 858 al 25 settembre 867, e dal 26 ottobre 877 al 29 settembre 886, oltre la scheda biografica [8], Hofmann dedica altri quattro scritti : *Photius et Ecclesia Romana* [9], « Der Heilige Iohannes Climax bei Photius[10] », « Ivo von Chartres über Photius[11] » e « Lo stato presente circa la riconciliazione di Fozio con la Chiesa Romana[12] ». Per Nicola il Mistico, che regna due volte, da marzo 901 a febbraio 907, quindi dal 15 maggio 912 al 15 maggio 925[13], come per Eutimio I, che regna dal febbraio 907 al 15 maggio 912 [14], per Sisinnio II dal 12 aprile 996 al 24 agosto 998[15], per Michele I Cerulario, patriarca dal 25 marzo 1043 al 2 novembre 1058 [16], per Costantino II Licu-

5. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* VIII, 1952, p.888 ; V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.,* p. 436.

6. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* VI, 1951, p. 1599-1600. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.,* p. 436.

7. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* XI, 1953, p.1955.

8. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* V (1950) 1561-1562. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.,* p. 436.

9. G. Hofmann, *Primus Patriarchatus Photii (858-867),* Series Theologica VI, apud Aedes Unversitatis Gregoriannae 1932 ; Id. *A Synodo romana 869 usque ad depositionem (886),* Series Theologica VIII, apud Aedes Universitatis Gregorianae 1932.

10. G. Hofmann, *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), p. 461-479.

11. G. Hofmann, *Orientalia Christiana Periodica* 14 (1948), p. 105-137.

12. G. Hofmann, *Civiltà Cattolica,* XCIX, vol. III, Quad. 2353, 3 luglio 1948, p. 47-60.

13. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* VIII, 1952, p. 1851-1852. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.,* p. 436.

14. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* V, 1950, p. 872. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.,* p. 436.

15. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* XI, 1953, p.761. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.,* p. 436 ; *Les regestes..., op. cit.,* p. 317, p.613.

16. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica,* VIII, 1952, p. 955-956. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.,* p. 436 ; *Les regestes..., op. cit.,* p. 357, p. 613.

dîs, patriarca dal 2 febbraio 1059 al 9-10 agosto 1063[17], Hofmann ha soltanto redatto la scheda biografica nell'*Enciclopedia Cattolica*. Invece, di Giovanni VIII Sifilino, patriarca dal 1° gennaio 1064 al 2 agosto 1075, oltre la scheda biografica [18], Hofmann tratta anche la recensione di Costantino Bonis, *Prolegomena eis tas ermeneias didascalias tou Ioannou VIII Xifilinou*, Atene 1937[19]. Con un salto di quasi un secolo, Hofmann passa a Michele III d'Anchialos, che regna dalla fine di gennaio 1170 al marzo 1178[20]. Dopo un altro iato di alcuni decenni, arriva a Manuele II, patriarca dal 1244 a ottobre 1254[21]. Hofmann pubblica « Patriarch von Nikaia Manuel II, an Papst Innozenz IV[22] ». Su Giovanni XI Bekkos, patriarca dal 26 maggio 1275 al 26 dicembre 1282, Hofmann scrive, « Patriarch Iohann Bekkos und die Lateinische Kultur[23] ». Siamo ormai al Concilio di Firenze. Infatti, Giuseppe II, patriarca dal 21 maggio 1416 al 10 giugno 1439, partecipa al Concilio Fiorentino. Oltre che nella scheda biografica[24], Hofmann tratta di lui in « Patriarchen von Konstantinopel. Kleine Quellenbeiträge zur Unionsgeschichte[25] » e in « Die Konzilsarbeit in Florenz 26. Februar 1439-26. Februar 1443[26] ». Metrofane II, patriarca dal 4-5 maggio 1440 al primo agosto 1443, partecipa al Concilio Forentino in qualità di metropolita di

17. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica*, IV, 1950, p. 729-730. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.*, p. 436 ; *Les regestes..., op. cit.*, p. 375.

18. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica*, XI, 1953, p. 559. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.*, p. 436; *Les regestes..., op. cit.*, p. 379.

19. G. Hofmann, *Orientalia Christiana Periodica* 4 (1938), p. 316-317.

20. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica*, VIII, 1952, p. 947. V. Grumel, *Les regestes..., op. cit.*, p. 539, p. 614.

21. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.*, p. 437.

22. G. Hofmann, *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953), p. 59-70. Ma si veda V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.*, p. 437.

23. G. Hofmann, *Orientalia Christiana Periodica* 11 (1945), p. 141-164. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.*, p. 437.

24. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica*, VI, 1951, p. 807. V. Grumel, *La Chronologie..., op.cit.*, p. 437.

25. G. Hofmann, *Orientalia Christiana* 32, (1933) n. 89, p. 1-39, specialmente p. 5-8.

26. G. Hofmann, *Orientalia Christiana Periodica* 4 (1938), p. 372-422.

Cizico. Di lui Hofmann tratta nella notizia biografica[27] e in « Patriarchen von Konstantinopel. Kleine Quellenbeiträge zur Unionsgeschichte[28] ». Il successore di Metrofane II, Gregorio III Mammas, patriarca dal 1443, che lascia Costantinopoli nel 1450, ha soltanto la notizia biografica[29].

Fonti primarie

Come ha fatto il P. Hofmann a raccogliere il materiale per scrivere di personaggi che si susseguono in varie epoche geograficamente e culturalmente diverse ? Può aiutare a risolvere questo problema la sua corrispondenza con il primo Rettore gesuita del Pontificio Istituto Orientale, il P. Michel d'Herbigny (1880-2957). Infatti, numerose lettere, spedite da Hofmann a d'Herbigny, furono conservate dal destinatario e si trovano nell'archivio del Pontificio Istituto Orientale.

Il primo elemento di questo epistolario è una cartolina postale spedita a Roma da Cracovia, il 22 settembre 1923. In essa P. Hofmann rende conto al Preside dei suoi viaggi e delle visite agli archivi e alle biblioteche. E' stato a Vienna, a Cracovia, a Vilna, Pinsk, Janow, Varsavia, Poznam, Leopoli. Annuncia che partirà due giorni dopo, il 24 settembre 1923, da Cracovia per sostare un giorno a Velehrad, tre giorni a Vienna, due a Venezia, otto giorni a Firenze, uno a Bologna. Precisa che sosterà in queste ultime due città, per consultare archivi e biblioteche sul Concilio di Firenze.

Quasi esattamente due anni dopo, il 20 settembre 1925, P. Hofmann scrive a d'Herbigny da Exaten in Olanda. Riferisce della ricchezza di documentazione incontrata in quell'importante centro di studi gesuiti, sede a quel tempo dell'archivio generale della Compagnia di Gesù. Hofmann può attingervi a piene mani per studiare l'opera dei gesuiti a vantaggio dell'Oriente. Cita esplicitamente i confratelli Giovanni Battista Eliano (1530-1589), inviato da Gregorio XIII in Egitto e nel Libano[30], Antonio Possevino (1533-

27. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica*, VII, 1952, p. 913, specialmente p. 8-12.

28. G. Hofmann, *Orientalia Christiana* 32 (1933), n. 89, p. 1-39

29. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica*, VI, 1951, p. 1087-1088.

30. S. Kuri S. J., *Palestine-Liban-Syrie-Mésopotamie (1523-1583)*, Roma 1989 ; Ch. Libois S. J., *Egypte (1547-1563)*, Roma 1993 ; S. Kuri S. J., *Palestine-Liban-*

1611) messo dello stesso papa a Carlo III di Svezia e a Ivan IV il Terribile[31], e Roberto Bellarmino (1542-1621) che si occupò più volte dell'Oriente cristiano[32].

Raccoglie materiali su vescovi armeni, caldei, copti, georgiani, malabaresi, romeni, siri e slavi. A contatto con quel ricco patrimonio documentario, Hofmann si entusiasma della propria vocazione di ponte per l'incontro fraterno con l' Oriente cristiano.

La lettera spedita il 1 maggio 1927 parte da Florennes, a nord di Philippeville, in Belgio. Laggiù P. Hofmann sta compiendo il terzo anno di probazione, con il quale i gesuiti concludono gli studi sacerdotali. Hofmann prevede che dopo l' anno di revisione ascetica, rimarrà una ventina di giorni in Belgio, fra luglio e agosto, per lavorare a Bruxelles alla ricca biblioteca dei Bollandisti.

Dalle Lettere

Nell'epistolario di Hofmann, conservato dal destinatario d'Herbigny, si trova pure una lettera del cardinale Michael von Faulhaber, arcivescovo di Monaco di Baviera, che in data 25 maggio 1929 ringrazia il P. Hofmann con firma autografa, per avergli inviato *Griechische Patriarchen und römische Päpste*. Si tratta di due fascicoli pubblicati in *Orientalia Christiana* XIII, 2 n. 47 Octobri 1928, 81-180 e in *Orientalia Christiana* XV, 1 n. 52 maio 1929, 1-114.

Un anno molto fruttuoso per viaggi e soggiorni di ricerca è senz'altro il 1931.

Prima di tutto Padre Hofmann esplora le ricchezze librarie e archivistiche di Napoli, donde telegrafa il 17 marzo 1931, per chiedere l'acquisto di

Syrie-Mèsopotamie (1583-1643), Roma 1994 ; Ch. Libois S. J., *Egypte (1565-1591)*, Roma 1996.

31. M. Scaduto, «Possevino, Antonio» in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, IV, Roma 2001, p. 3201-3203.

32. Cf. G. Hofmann, « Il Beato Bellarmino e gli Orientali », *Orientalia Christiana*, VIII, 6 (1927), n. 33, p. 261-307. G. Hofmann, « San Roberto Bellarmino e il Vicino Oriente », *Studia Missionalia* 3 (1947), p. 45-83.

uno speciale apparecchio per la riproduzione fotografica di manoscritti. Alla fine dello stesso mese, il 29 marzo 1931, spedisce una lettera a d'Herbigny da Costantinopoli. Lo ragguaglia sul procedere delle sue ricerche. Ha visitato il Delegato Apostolico in Turchia, Mons. Carlo Margotti. Ha ottenuto dal superiore dei Lazzaristi di consultare l'antico archivio dei gesuiti a Saint Benoît, dove i gesuiti avevano gestito un collegio prima della soppressione . E renderà conto di questa consultazione in un breve saggio[33]. Ha trovato disponibilità a Costantinopoli presso i Domenicani, i Francescani, i Conventuali, i Lazzaristi austriaci, l'Istituto archeologico tedesco, l'avvocato Mirmiroglu, rappresentante laico del Patriarcato di Gerusalemme e custode della Biblioteca del Metochio, dove si trovano manoscritti riguardanti i patriarchi greci. Il 10 aprile 1931 scrive a d'Herbigny da Costantinopoli che il Delegato Apostolico Carlo Margotti si è offerto di mediare per ottenergli l'accesso all'archivio del Fanar. Enumera anche gli archivi locali delle ambasciate tedesca, austriaca, olandese, inglese dove Hofmann presume cisiano documenti interessanti.

La lettera a d'Herbigny da Costantinopoli il 24 aprile 1931 manifesta la gioia del ricercatore che incontra miniere di documenti. Lavora contemporaneamente alla Biblioteca del Metochio del santo Sepolcro, all'archivio e alla biblioteca di Saint Benoît e all'archivio del Patriarcato Ecumenico. Ottiene di visitare l'accademia teologica di Chalkis e ne studia previamente il catalogo presso il diacono Adamantios al Fanar. L'8 maggio 1931 riferisce di una visita agli Assunzionisti a Kadiköy dove ha trattato di studi con il Superiore, e con i Padri Laurent e Lesdidier. Racconta anche di una conversazione a pranzo presso il metropolita di Laodicea e con il metropolita Konstantinos. Il 12 maggio 1931, narra in una lettera dell' incontro con i Lazzaristi a Saint Benoît, il cui Superiore, P. Lévêcque, promette di scrivere ai Lazzaristi di Salonicco, perché ospitino Hofmann sulla via del ritorno. Il 9 giugno 1931, Hofmann comunica da Costantinopoli di aver ottenuto il permesso di soggiorno di tre mesi per la Grecia. Per l'accoglienza a Chalkis non è bastata l'intercessione di un metropolita. C'è voluto l'intervento telefonico del

33. « Mitteilungen über ein ehemaliges Jesuitenarchiv in Stambul », *Archivum Historicum Societatis Jesu* (1936), p. 97-101.

Patriarca in persona. Hofmann scrive che ha visitato i cimiteri: quello greco, dove si è soffermato sulle tombe dei Patriarchi e quello armeno, dove ha pregato sulla tomba di Gomidas Keumurgian, reo di aver abbandonato il suo *millet* per farsi cattolico[34]. Annuncia pure che domani si recherà al Patriarcato per ottenere il permesso di soggiorno per Patmos e di salire sull'Athos e che non mancherà alle celebrazioni giubilari della chiesa stanbuliota dei Conventuali, dedicata a S.Antonio. Ci saranno l'arcivescovo di Atene Giovanni Battista Filippucci, l'arcivescovo di Naxos, Alessandro Guidati, il vescovo di Chios, Nicola Charichiopulo, il delegato apostolico di Bulgaria, Angelo Roncalli e il cardinale arcivescovo di Bologna, Giovanni Battista Nasalli Rocca di Corneliano. Hofmann aggiunge pure che ha comprato un manoscritto per 700 lire. Il 21 giugno 1931, P. Hofmann spedisce una cartolina postale da Atene. Nella lettera seguente, pure da Atene, in data 25 giugno 1931, prevede di rimanere nella capitale greca fino al termine di giugno. Poi partirà per le isole di Syra, Tinos, Naxos e Chios, per essere nuovamente ad Atene in settembre. Da Syra scrive il 30 giugno 1931, entusiasta dell'archivio locale vescovile e di quello dei Gesuiti. Rimane a Syra fino all'Assunzione, lavorando non solo nei due archivi menzionati, ma anche in quello dei Cappuccini, come scrive il 16 luglio 1931 da Loutrà-Tinos. La successiva lettera del 6 agosto 1931, pure da Loutrà-Tinos, comunica l'insperato ritrovamento, nell'archivio vescovile, di lettere del Bellarmino al vescovo di Tinos, all'epoca, Georgius Perpignanus. Tinos ha tuttora una presenza cattolica, retaggio del dominio veneziano. Andros e Micone invece non l'hanno più. Una lettera da Naxos il 23 agosto informa del lavoro di Hofmann negli archivi locali dell'arcivescovo e dei Cappuccini.

La seguente lettera di Hofmann è del 31 agosto 1931, vigilia della sua partenza da Naxos, alla volta di Santorino. Riferisce che, a Naxos, le Suore conservano lettere e notizie della famiglia Sommaripa. Ha dovuto rinunciare a ricerche nell'archivio ortodosso e in quello dello stato, ma in compenso, ha fotografato documenti ortodossi in quello dell'arcivescovo, e ha comprato carte geografiche. Il 3 settembre 1931, una lettera da Santorino informa che

34. F. L. Agagianian, *Un martire dell'unità della Chiesa : il beato Gomidas Keumurgian, sacerdote e parroco armeno*, Roma 1929.

Hofmann è nell'isola, da due giorni. Il 9 settembre 1931, nuova gradita sorpresa da Santorino: Hofmann ha trovato nell'archivio del vescovo di Santorino, suffraganeo di Naxos, Michele Camilleri, documenti originali dei Patriarchi Ecumenici. Il 14 settembre scrive da Chios di godere della generosa ospitalità del vescovo Nicola Charichiopulo e di trovare nel suo archivio lettere inedite che gli piacerebbe pubblicare. Il 19 settembre in altra lettera da Chios, Hofmann racconta la sua visita alla piccola, indimenticabile chiesa degli Apostoli a Pyrgi, con artistiche rappresentazioni di Pietro e Paolo, della crocifissione di Pietro e le raffigurazioni di tre papi, Leone il Grande, Clemente e Silvestro, con la tiara sul capo e la scritta in greco, « Papi di Roma ». Di fronte a loro stanno i due patriarchi di Alessandria, a capo scoperto, Atanasio e Cirillo. L'ultima lettera dell'epistolario Hofmann-d'Herbigny parte da Genova il 30 agosto 1932. Infatti d'Herbigny cessa di essere Rettore del Pontificio Istituto Orientale nel 1931 e lascia definitivamente Roma nel 1933. Hofmann ringrazia d'Herbigny di quanto ha fatto per l'Istituto durante il suo rettorato. E riferisce di ricerche storiche nelle biblioteche e negli archivi di Genova, dove si trovano documentati rapporti fra la capitale ligure e l'Oriente. Qualcuno ha inserito nel dossier Georg Hofmann dell'archivio del Pontificio Istituto Orientale una lettera a lui indirizzata da Firenze, in data 19 dicembre 1955. La scrive l'assessore alle Belle Arti del Comune di Firenze, lo scrittore Piero Bargellini. Si congratula della pubblicazione collettiva che confratelli e colleghi hanno dedicata al Padre Hofmann in occasione dei suoi settanta anni [35], augura buona continuazione alla grande opera che ha iniziata sul Concilio di Firenze. E conclude, « Come Lei saprà, il Sindaco Giorgio La Pira dà al Concilio di Firenze una grande importanza e vi fa riferimento nei vari convegni che promuove per l'unità di tutti i popoli. Lo stesso La Pira mi incarica di esprimerle la sua ammirazione e la gratitudine di Firenze ».

35. Si tratta di un intero fascicolo di *Orientalia Christiana Periodica* di 336 pagine, aumentato cioè di un'ottantina di pagine rispetto alle usuali 250, arricchito di contributi di confratelli gesuiti, di altri religiosi e di ecclesiastici, nonché di specialisti laici, sia cattolici che non cattolici. Cf. *Miscellanea Georg Hofmann S. J.*, = *Orientalia Christiana Periodica* 21 (1955), p. 1-336.

2. *Dopo la caduta di Costantinopoli*

Hofmann non cessa di studiare i patriarchi ecumenici dopo il 1453, quando Costantinopoli cade in mano turca. Nicolae Iorga dà a un suo famoso libro il titolo emblematico di *Byzance après Byzance* decenni prima che Hofmann incominci a studiare i patriarchi ecumenici. Ma anche Hofmann crede alla continuità di Bisanzio, pure sotto i Turchi, se scrive di altri undici patriarchi ecumenici dopo il fatidico 1453.

Il primo patriarca di « Bisanzio dopo Bisanzio », è Gennadio II Scolario, che ha accompagnato Giovanni VIII Paleologo a Firenze ed è eletto il 6 gennaio 1454, su istanza dello stesso Maometto II il Conquistatore, che vuole al più presto, scrive Babinger, un rappresentante legale del *millet* dei Greci. Gennadio è tre volte patriarca. Dal 6 gennaio 1454 al 6 gennaio 1456, dall'estate 1463 all'estate 1464 e dall'agosto 1464 al luglio 1465. Hofmann scrive la notizia biografica di Gennadio I[36].

Si occupa in seguito di Metrofane III, patriarca dal gennaio 1565 al 4 maggio 1572 e dal 25 novembre al 9 agosto 1580. Hofmann ne tratta in « Patriarchen von Konstantinopel. Kleine Quellenbeiträge zur Unionsgeschichte[37] ». Tra il primo e il secondo patriarcato di Metrofane III, si inserisce il primo patriarcato di Geremia II Tranos, dal 5 maggio 1572 al 29 novembre 1579. Geremia sarà nuovamente patriarca dall'agosto 1580 a febbraio-marzo 1584, quindi dal 1587 al 1585. Hofmann scrive « Patriarch Jeremias II und Rom[38] ». Il seguente è Melezio Pigas, che regge il patriarcato dal 27 marzo 1597 a marzo-aprile 1598. Hofmann ne tratta in « Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II. Timotheos II[39] ». In questo scritto alle pp. 254-276, sono trattati i patriarcati di Neofito II, sul trono patriarcale dal 1602

36. G. Hofmann, *Enciclopedia Cattolica* VI, 1951, p. 448-449.

37. G. Hofmann, *Orientalia Christiana* 32 (1933), p. 5-39, specialmente p. 12-14.

38. G. Hofmann, *Orientalia Christiana* 25 (1932), p. 222-248.

39. G. Hofmann, *Orientalia Christiana*, 25 (1932), p. 249-276 ; V. Grumel, *Chronologie…, op. cit.*, p. 438.

al 1603 e dal 15 ottobre 1607 all'ottobre 1612 e di Timoteo II, patriarca da ottobre–novembre 1612 al 3 settembre 1620. La lettera già menzionata spedita da Napoli il 17 maggio 1931 comunica che il P. Vincenzo Dente ha introdotto getilmente il P. Hofmanm nelle biblioteche e negli archivi di Napoli e che alla Biblioteca Nazionale di Napoli Hofmann ha trovato diplomi originali del patriarca greco Timoteo II.

Cirillo I Lucaris

Il regime ottomano, presso il quale il *bakshish* è istituzioniale, provoca a bella posta le interruzioni del patriarcato, perché ogni nuova investitura suppone il firmano sultaniale, con relativa cospicua tassa. Il patriarca, gravato di debiti, è costretto a cercare denaro per estinguerli. Penso al voivoda romeno Vasile Lupu, a capo del voivodato per circa un ventennio dal 1634 al 1653. Durante quel periodo 9 patriarchi si succedono sul trono pastriarcale di Costantinopoli e tre di loro vi si avvicendano ognuno due volte. Il voivoda è generoso nel soccorrere i patriarchi nelle loro spese oltre ad essere un provvido costruttore di chiese. Il patriarcato mostra la sua gratitudine come può, donandogli le reliquie di Santa Parasceve che Lupu colloca nella chiesa dei tre Gerarchi nel 1641[40]. La pressione fiscale è comune a tutto il territorio ottomano. Il patriarca di Antiochia, Macario Zaim, nel secolo XVII,visita due volte le Chiese sorelle ortodosse, dalla Siria alla Russia, per raccogliere offerte, semmai distribuendo *synchorochàrtia*, o la lettera di condono che in russo si dice *razrešitelnaja gramota*[41].

Ma ritorniamo a Hofmann alle prese con Cirillo Lucáris, o Cirillo I, sei volte patriarca, la prima volta per un mese, dal I° ottobre 1612, la seconda dal 4 novembre 1620 al 12 aprile 1623, la terza dal 22 settembre 1623 al 4 ottobre 1633, la quarta dall'11 ottobre 1633 al 25 febbraio 1634, la quinta

40. M. Ruffini, *Aspetti della cultura religiosa ortodossa romena medievale*, Roma 1980, p. 29.

41. S. Senyk, « Rites and Charters of Remission. Evidence of a Seventeeenth Century Source », *Orientalia Christiana Periodica* 47 (1981), p. 426-440 ; Cyril Vasil, « Le Indulgenze e le Chiese Orientali Ortodosse », *Folia Canonica* 3 (2000), p. 53-71.

dall'aprile 1634 al 10 marzo 1635 e la sesta dal 5 marzo 1637 al 2 giugno 1638. L'interesse di Hofmann si concentra su questo personaggio, accusato di calvinismo e soppresso barbaramente per mano turca per aver « apostatato » dal millet che rappresenta. Di lui Hofmann ha scritto quattro saggi : « Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche[42] ». « 6. Kyrillos Lukaris[43] ». « Patriarch Kyrillos Lukaris. Einfluss abendländischer Schriften auf seine Predigten[44] ». « Ein Brief des Patriarchen Cyrillos Lukaris an den Patriarchen Theophanes[45] ». Una lettera del P. Hofmann, non datata, anteriore comunque all'inizio dell'anno accademico 1928-1929, propone una conferenza pubblica da tenersi dallo stesso Hofmann il 3 gennaio 1929, nell'aula magna del Pontificio Istituto Orientale, per commemorare il terzo centenario della professione di fede di Cirillo Lukaris. Il titolo proposto è « Römische Kirche und Patriarch Kyrillos Lukaris ». In realtà, secondo gli Atti dell'Istituto corrispondenti all'anno accademico 1928-1929, la conferenza si tenne il 3 marzo 1929[46].

Nella lettera già citata, del 9 giugno 1931, da Costantinopoli, Hofmann narra la sua visita alla tomba di Lukaris a Chalkis nella cappella dell'Orfanotrofio dedicata alla Panaghia. Le ossa sono in una cassa con l'epigrafe : « Spoglia di Cirillo Lucaris martirizzato l'anno 1638 ».

Un altro Cirillo, i cui 3 patriarcati si sono alternati a quelli di Cirillo Lucaris, dal 1633 a fine giugno 1639, e la cui morte violenta per ordine del sultano è simile a quella di Lucaris, appare in due scritti di Hofmann « Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa. Sein Anschluss an die katholische Kirche und seine heldenhafter Tod[47] » e « Kyrillos Kontaris[48] ». Su Atanasio III Patellaro, patriarca dal 25 febbraio 1634 al 5 aprile 1634 e per quindici

42. G. Hofmann, *Orientalia Christiana* 15 (1929), p. 1-114.

43. G. Hofmann, *Orientalia Christiana* 32 (1933), n. 89, p. 27-39.

44. G. Hofmann, *Orientalia Christiana Periodica* 7 (1941), p. 250-265.

45. G. Hofmann, *Orientalia Christiana Periodica* 14 (1948), p. 414-418.

46. *Acta Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*, 15 Septembris 1929, Romae 1929, p. 5.

47. G. Hofmann, *Orientalia Christiana*, XX, 1, Oktobri 1930, n. 64, p. 1-80.

48. G. Hofmann, *Orientalia Christiana*, XXXII Oktobri-decembri 1933, n.89, p. 17-27.

giorni di giugno 1652, Hofmann ha pubblicato « Patriarch Athanasios Patellaros. Seine Stellung zur römischen Kirche[49] ». Hofmann ha trattato anche di Partenio I 1639 -1644. I Romeni sanno che fra i tre candidati c'era anche il metropolita Varlaam di Moldovia come ne scrive Demostenes Russo. Hofmann, in appendice al testo su Cirillo Kontaris, tratta di Partenio I patriarca dal 1 luglio 1639 al settembre 1644. « Anhang. Patriarch Parthenios I. und Rom[50] ». Ne scrive anche in « Der Metropolit von Chios, Parthenios, später Patriarch von Konstantinopel, an Papst Urban VIII[51] ».

L'articolo di Hofmann sui titoli con cui si rivolgono al Papa i patriarchi greci, riflette sugli scritti di 8 patriarchi citati, Tarasio, Niceforo I, s. Metodio, s. Ignazio, Fozio I, Nicola il Mistico, Metrofane III e Geremia II. Sono « Die Anreden griechischer Patriarchenbriefe an den Papst im Mittelalter und in der Neuzeit[52] ».

L'ultimo patriarca ecumenico del quale Hofmann si occupa è Ioannikios II, i cui 4 patriarcati si succedono dal 6 novembre 1646 al 29 ottobre 1648, dal giugno 1651 a dopo la metà di giugno 1656. Hofmann scrive « Patriarch Ioannikios und Rom[53] ». Vi edita una lettera, in data 20 aprile 1655, inviata dal patriarca al cardinale protettore del Collegio Greco di Roma, a quel tempo Marco Antonio Franciotti[54], per raccomandare l'ammissione gratuita, nel famoso convitto, d'un ragazzo greco di nome Alessandro, di nobile famiglia, la cui madre è una Scarlati. Hofmann pubblica pure una lettera dell'ambasciatore di Francia presso la Porta, Jean de la Haye-Vantelet, inviata il 28 aprile 1656 al medesimo destinatario per identico scopo, ma con il cognome del padre del candidato, permettendone l'identificazione nel futuro *gran turgimanno* Alessandro Maurocordato, un fanariota che assurge alla carica di

49. G. Hofmann, *Orientalia Christiana*, 19 (1930), n. 63, p. 203-280.

50. G. Hofmann, *Orientalia Christiana* 20 (1930), n. 64, p. 73-78. V. Grumel, *La Chronologie..., op. cit.*, p. 438.

51. G. Hofmann, *Ostkirchliche Studien* 1 (1952), p. 297-300.

52. G. Hofmann,*Orientalia Christiana Periodica* 9 (1943), p. 307-328.

53. G. Hofmann, *Orientalia Christiana*, 25 (1932), n. 76, p. 277-301.

54. Z. Tsirpanlis, *To Elleniko Kollegio tes Rômês kai oi mathetes tou (1576-1700)*, Thessalonike 1980, p. 45. L'art. di D. Busolini nel *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 50, 1998, p. 162-163, non accenna a tale incarico per il Franciotti.

segretario di stato del sultano. Hofmann si pone la domanda : come ritenere che la duplice raccomandazione abbia avuto esito positivo, se Émile Legrand afferma che il raccomandato, in seguito professore alla Scuola superiore patriarcale, quindi exaporita o segretario di stato della Sublime Porta, non era a Roma nel 1661 ? Zaccaria Tsirpanlis, profondo conoscitore della storia del Collegio Greco, prende tanto a cuore la domanda di Hofmann da rispondervi in un articolo del 1975 nella rivista *Dodonis*. Alessandro Maurocordato è stato effettivamente ricevuto nel Collegio Greco nel 1657. Frequenta tre anni il Collegio Romano, insegnando greco ai compagni di convitto non ellenofoni. Ma nel 1660 deve lasciare Roma perché il clima non gli si addice. Frequenta le facoltà di medicina delle università di Padova e di Bologna. Poco più che trentenne è proclamato exaporita e si rivela valente diplomatico. Dopo la sconfitta turca nel 1683 a Vienna e la serie di ulteriori rovesci causati all'esercito turco da parte di Eugenio di Savoia, Maurocordato firma nel 1699 per la Porta l'onorevole pace di Karlovitz[55].

Da un archivio all'altro

Ma lasciamo ancora che Hofmann sveli in prima persona il segreto di tanta familiarità con la storia bizantina e postbizantina. Ecco quanto scrive il 10 aprile 1931 da Costantinopoli :

« Faccio ricerche in tre archivi, in Saint Benoît, nel Metochion stanbuliota appartenente al patriarcato di Gerusalemme e nell'archivio del patriarcato ecumenico. Il lavoro negli ultimi due è difficile per la lontananza del Fanar e il disagio nella richiesta dei codici. Per fortuna ho ottenuto di consultare i codici del Metochio nell'ufficio dell'avvocato Mirmiroglu che ha le chiavi del Metochio. Il Metochio è aperto soltanto dalla una e mezza alle tre del pomeriggio. Per agevolare il mio lavoro ho visitato qualcuno. Con la mediazione del delegato apostolico Mgr Carlo Margotti, il carmelitano P. Atanasio mi ha accompagnato in automobile, a incontrare il metropolita Costantino Irinupolis, il quale, a sua volta, mi ha portato in auto, lo stesso pomeriggio, dal Patriarca, che mi ha subito ricevuto ». Il patriarca è Fozio II,

55. N. Camariano, *Alexandre Mavrocordato, le grand drogman. 1673-1709*, Thessalonike 1970.

al secolo Demetrio Maniatis, patriarca dal 7 ottobre 1929. Ha studiato teologia ad Atene e a Monaco di Baviera e parla tedesco. « Previo il cerimoniale d'uso, del mastice di Chios e del caffè, sono rimasto con il Patriarca mezzora. Mi ha subito detto che ha studiato a Monaco con Otto Bardenhewer (1851-1935). Nel corso della conversazione mi ha detto pure di aver frequentato le lezioni di Karl Krumbacher (1856-1909) e del Vecchio Cattolico, Iohann Friedrich (1836-1917). Non abbiamo parlato affatto di dogmi ma soltanto di studio. Alla mia domanda di accedere alla biblioteca e all'archivio del Patriarcato e di consultare i manoscritti di Chalkis mi ha dato il suo assenso. Complessivamente ho visto il Patriarca tre volte. Il primo incontro era ufficiale. Il secondo era di sua iniziativa, volendo suggerirmi di contattare Mirmiroglu (in realtà io avevo già cercato l'incontro con l'avvocato che sapevo responsabile del Metochio). La terza volta l'ho avvicinato io stesso per fargli omaggio del mio terzo fascicolo sul Concilio Fiorentino, con le riflessioni sul simbolo del cardinale Cesarini, appena pubblicato, "Denkschrift des Kardinals Cesarini über das Symbolum[56]".»

Termino con due giudizi di colleghi su Georg Hofmann. Franz Dölger in lettera di fine estate 1956 al P. Ignacio Ortiz de Urbina, allora rettore del Pontificio Istituto Orientale, scrive : « L'impressione che ha prodotto in me la notizia della morte del P. Hofmann è tanto più penosa se penso che questo uomo, allo stesso tempo buono e dotto, di così grande servizio silenzioso e modesto alla scienza, non è piu tra noi. Eravamo oramai abituati a godere quasi naturalmente e senza interruzione dei frutti del suo lavoro, condotto con instancabile akribia e regolarità. Sono sicuro che ben presto ci accorgeremo quanto il P. Hofmann ci manchi. » Un altro giudizio è di P. Joseph Gill S. J., autore di *The Council of Florence*, Cambridge University Press 1959. Quando esce l'ultimo dei tredici volumi della collana sul Concilio fiorentino che il P. Hofmann aveva progettato originariamente e in gran parte elaborato, Joseph Gill scrive un articolo rallegrandosi dell'opera compiuta. Trattando di Hofmann, anima di tutta l'impresa, sia pure assecondato da collaboratori, Gill afferma : « Era un lavoratore instancabile che non tollerava ritardi, fossero pure di poco tempo. Aveva il dono di una memoria eccezionale nell'as-

56. G. Hofmann, *Orientalia Christiana* 22 (1931) n. 68, p. 5-63.

similare quanto apprendeva e nel ritenerlo. Dico apposta assimilare, piuttosto che leggere. Sembrava che assorbisse facendolo suo quanto trovava nei periodici e nei libri che arrivavano regolarmente alla biblioteca e anche a distanza di anni ricordava esattamente, titolo, nome dell'autore e perfino la pagina in cui si trovava la cosa che lo interessava o sulla quale era interrogato. Quando P. Hofmann morì, lasciò una montagna di estratti di articoli che aveva scritto non solo sul Concilio di Firenze ma anche su tanti altri problemi storici per i quali aveva indagato e ricercato negli archivi di molte nazioni di Europa. Era infatti un perfetto scopritore di documenti inediti negli archivi. »

Ma la descrizione più esatta e profonda di se stesso il P. Georg Hofmann la dà in una delle sue lettere a Michel d'Herbigny. La voglio riferire nella lingua in cui è scritta.

La ritengo, benché non datata, dell'inizio del 1927, in risposta a una lettera di d'Herbigny in data 5 gennaio 1927. Allude a un fatto avvenuto dopo il 19 novembre 1926, cioè dopo l'inaugurazione della attuale sede del Pontificio Istituto Orientale che, da piazza della Pilotta, dove conviveva dal 1922 con il Pontificio Istituto Biblico, si trasferisce all'attuale sede di piazza Santa Maria Maggiore 7. C'è pure un riferimento alla fine del « terz'anno di probazione » di P. Hofmann, che sappiamo concludersi a Florennes, in Belgio, nel luglio 1927. E i progetti che Hofmann formula, per lo studio dell'Oriente greco, sembrano riferirsi a dopo il terz'anno, nell'estate del 1927. Nel viaggio alla volta di Roma, Hofmann propone di fermarsi qualche tempo a Parigi, per raccogliere documentazioni alla Bibliothèque Nationale. Sogna poi di trascorrere un intero semestre a Costantinopoli, di soggiornare all'Athos, ad Atene, a Patmos e in varie isole dell'arcipelago greco. E pensa anche al di là del 1927, quando propone, per l'estate del 1928, un soggiorno in Bulgaria e in Romania. L'ultima tappa sarebbe la Russia. In realtà, soltanto nel 1931 Hofmann potrà realizzare il suo programma, per quanto riguarda l'Oriente greco.

Le sue espressioni sincere, frutto di profonda convinzione, rivelano un uomo che scopre nel lavoro scientifico quotidiano la maniera di adempiere efficacemente a un dovere morale incalzante. Imbevuto dello spirito di Igna-

zio di Loyola, che a trent'anni si dà agli studi, Hofmann trova nella elezione ignaziana i criteri sicuri per distinguere il volere di Dio dalla scelta individua. Hofmann decide allora di studiare la storia dell'Oriente, costi quello che costi, anche a prezzo del sacrificio di sé, come afferma esplicitamente.

« Das Institutum Orientale braucht Gottes Segen in hohem Masse, weil die Ziele und Schwierigkeiten gross sind. Wenn ich an die 4 Jahre zurückdenke, besonders die ersten zwei Jahre 1922-1924, kann ich sagen : Die Vorsehung Gottes hat dem Institutum Orientale in besonderer Weise geholfen. Mein Leben wird, das habe ich klar erkannt, im Sinn des Apostolats (wissenschaftlich zunächst) dem Orient buchstäblich geopfert werden. Meine Wünsche, die ich im November 1926 Ihnen ausdrückte, dauern ungeschwächt fort, ein Beweis, dass sie nicht phantastisch waren... Ich werde Sie später noch bitten, mir anzugeben, was sie von der geplanten Reise in das griechische Morgenland

Auf dem Weg der Wissenschaft Bahnbrecher für die Missionäre des Ordens werden.

Beginn meines Apostolats der Wissenschaft im griechischen Osten, sofort nach dem Terziat. Da ich die römischen Quellen über Beziehungen des griechischen Ostens zu Rom fast ganz gesammelt habe, kann ich ein etwa 1/2 jähriger Aufenthalt in Konstantinopel, Athos, Patmos u.s.w. für mein Apostolat sehr fruchtreich werden besonders nach der wissenschaftlichen Seite hin.

Als zweite Etappe käme zur Zeit der Sommerferien 1928 ein Aufenthalt in Bulgarien und Rumänien in Betracht. Als letzte Station käme Rußland in Betracht.

Gründe :

Das Institutum Orientale gewinnt durch diese Vorbildung (Vorlesungen und besonders Veröffentlichungen in *Orientalia Christiana*).

Das praktische Apostolat der Missionäre gewinnt: es können Wege und Methoden für ein fruchtreiches apostolat leichter gefunden werden. Unter dem Titel der Wissenschaft kann ich leichter eingang finden selbst im bolschiw.(sic) Russland. Auch die orthodoxen Bischöfe geben leichter einem Professor Gelegenheit zur Annäherung als einem praktischen Missionär. Zum Beispiel erhielt ich vom orthodoxen Metropoliten von Wilma 1923 und vom Seminarvorstand Morzow (inzwischen katholisch geworden) Gelegenheit zur Besprechung und Einblick ins Archiv bezw. Bibliothek.

Bedenken

1. Inneres Leben erschwert durch diese Reisen.

Antwort : Als Stützpunkte der (inneren) Sammlung werden die Residenzen der Unsrigen oder von Ordensleuten (Kapuziner) genommen.

2. Finanzen. Antwort : Wenn der erste Versuch gelingt, werden die Geldmittel leichter mir gegeben werden.

3. Opfer und Gefahren. Antwort: Das ist mir geraderecht, wenn ich bei Gelegenheit meiner Orientfahrten das Martyrium finde.

Zum Schluss erkläre ich, dass ich nur im Gehorsam vorangehen werde[57]. »

Da questa lettera risulta che Hofmann, sognante in un primo tempo un lavoro concreto nella Russia oppressa dal giogo sovietico, avesse poi scoperto, attraverso l'applicazione del discernimento ignaziano, che la lettera documenta, l'importanza della previa ricerca storica. Si consacra perciò, ad arricchire sempre più il suo bagaglio di documenti e di conoscenze storiche. E' un compito in sottordine e di gregario, ma non è meno importante di quello di primo piano e protagonistico. Ritengo che in questo Georg Hofmann debba essere tuttora additato e seguito come esempio.

Vincenzo Poggi S. J.
Pontificio Istituto Orientale

57. Da una lettera di G. Hofmann a d'Herbigny, non datata, probabilmente del gennaio 1927 e proveniente da Florennes, conservata, come le altre di Hofmann allo stesso destinatario, nell'archivio del Pontificio Istituto Orientale.

SOPHIA SENYK

THE PATRIARCHATE OF CONSTANTINOPLE AND THE METROPOLITANS OF RUS', 1300–1600

This topic naturally falls into two parts : relations of Constantinople with the Kiev metropolis before 1453 and after the fall of the imperial capital to the Turks. The dividing line marks not only a difference in the fortunes of the patriarchate, but also a change in the structure of the Church in Rus'. To the mid-fifteenth century there was ideally one Kiev metropolis for all of Rus', although held together only precariously and in fact more than once divided into two or three provinces. After the mid-fifteenth century the division of the metropolis becomes permanent, into the separate metropolitan provinces of Kiev and of Moscow.

The first century and a half is characterized by continuous attempts to create metropolitan sees separated from Kiev, in Lithuania, Halyč, and Moscow ; in contrast, the patriarchate strove to maintain whenever possible one united church province in Rus'. For a century and a half neither side could make its wishes prevail, and the Rus' Church was variously governed by one, two, or three metropolitans.

The first division occurred around 1299-1300, when, probably at the request of grand duke Vytenis and his brother Gediminas, a separate Lithuanian metropolis was created in territory that until then had been part of the Kiev metropolis. The reason for the request by two pagan princes, who showed not the least inclination to embrace Christianity, is not difficult to fathom. Already then Lithuanian princes ruled large parts of Rus', and to win the allegiance of their subjects, as well as of the local princes who were left in place, they wished to show that they were mindful of these subjects' religious needs. Moreover, the metropolitan of Kiev had just permanently

fixed his residence at Vladimir, from which the great princes of Rus' during the Tatar domination held their title and where they resided. Gediminas, who succeeded Vytenis and created a unified Lithuanian state, may have been perspicacious enough to realize that sooner or later Lithuanian expansion into Rus' was bound to collide with the ambitions of the Vladimir great princes. In that eventuality it was politically wise to ensure the loyalty of Ruthenian subjects by giving them their own metropolitan rather than have them dependent on a metropolitan resident in Vladimir and upholding the aspirations of its princes.

We do not know the circumstances of this first erection of the Lithuanian metropolis, nor even the name of the first metropolitan, thus we cannot say why patriarch John XII (1294-1303) agreed to this[1]. Since some members of the family of Vytenis and Gediminas had already accepted baptism in the Orthodox Church, perhaps the prospect of Lithuania's baptism was held out to the patriarch; if so, he was to be disappointed.

This Lithuanian metropolis was destined to disappear and reappear a number of times over the next century. When metropolitan Theophilus of Lithuania, a Greek, died in 1329 while on a visit to Constantinople, his see was left vacant, and an appendix to a list of Byzantine metropolitan sees explains why : few Lithuanians have become Christians, and the Christians in Lithuania are so close to Russia that they can easily be cared for by the head of the Russian Church.[2]

Soon after a metropolitan see was created for Lithuania, prince George I of Halyč-Volyn' (c.1301–c.1308) turned to the patriarch with a similar request for a metropolitan see separated from Kiev. The Halyč metropolis

1. The best account of the founding of the Lithuanian metropolis is by M. Giedroyć, « The Arrival of Christianity in Lithuania : Between Rome and Byzantium (1281–1341) », *Oxford Slavonic Papers* 20 (1987), p. 1-33. The date had been earlier established by J. Fijalek, « Średniowieczne biskupstwa Kościola Wschodniego na Rusi i Litwie », *Kwartalnik historyczny* 10 (1896), p. 513-514.

2. Jean Darrouzès, ed., *Notitiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitani* [*Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin* 1] Paris 1981, p. 409, Appendix I to Notitia 18.

was erected in 1303 under emperor Andronicus II (1282–1328) and patriarch Athanasius (1289–1293, 1303–1309) by raising the Halyč episcopal see to metropolitan status, again under circumstances not better known[3].

In view of extreme Byzantine reluctance later on to allow dismemberment of the Kiev metropolis, it is strange to see patriarch and emperor complying readily with prince George's request, as seemingly they had already done in the Lithuanian case. Lithuania and Halyč were states independent of the great princes of Vladimir, but this circumstance did not affect Byzantine policy with regard to the Rus' metropolis later on in the century.

Very soon, however, the opportunity came for Constantinople to revert to the policy that it would pursue, despite all difficulties, until the end of the empire. Metropolitan Nifont of Halyč and metropolitan Maxim of Kiev both died in 1305. Almost contemporaneously prince George of Halyč and great prince Michael Jaroslavič of Vladmiri sent their candidates, Peter and Gerontij respectively, to Constantinople for ordination to their metropolitan sees. The patriarch ordained only Peter and bestowed on him as well the vestments and insignia that Gerontij had brought ; in this way he suppressed the Halyč metropolitan see and sent Peter back as metropolitan of Kiev.

It is not possible in this paper to follow the changing fortunes of the Lithuanian and Halyč metropolitan sees, but we see Constantinople enforcing its ideal of one Rus' metropolis at every opportunity.

By 1340 the native dynasty of Halyč was extinct, and by 1349 the Halyč land was incorporated into the kingdom of Poland. The other Ruthenian lands, including Kiev itself, in the course of the fourteenth century one by one became part of the Grand Duchy of Lithuania. It was to the interest both of the Catholic king and the pagan grand duke to have Orthodox metropolitans in their own lands, rather than have their subjects dependent ecclesiastically on a metropolitan residing in Moscow, and we see both of them demanding this.

In 1371 patriarch Philotheus was constrained to grant the request of king Casimir the Great of Poland to renew once again the Halyč metropolis.

3. J. Fijalek, « Średniowieczne biskupstwa... », *op. cit.*, p. 487-521 ; H. Тихомиров, *Галицкая митрополия*, С-Петербург 1896.

Soon after, grand duke Algirdas asked for the restitution of the Lithuanian metropolis. Philotheus tried to resist; probably in these circumstances he canonized the three Lithuanian martyrs, in an effort to honor Lithuania without granting the Orthodox Church there autonomous status.[4] In the end, however, Philotheus named the Bulgarian monk Cyprian, who had been his emissary to Lithuania, as metropolitan of " Kiev, Rus', and Lithuania » with the right to succeed metropolitan Alexis in Moscow (« of Kiev and all Rus' ») as sole metropolitan[5]. Alexis died in 1378, but it was only eleven years later that Cyprian took effective and uncontested possession of that succession.

Nothing better than Cyprian's nomination, however, demonstrates that for Byzantium any division of the immense Kievan metropolitan province was at best a necessary evil, to be tolerated only to avoid greater evils and to be abolished as soon as the peril passed. In the period between Cyprian's first election and his definitive reinstatement as metropolitan of all Rus' in 1389 there had been rival metropolitans, by appointment of the patriarchate, but the principle of one metropolis was in 1389 again reiterated.

Emperor John Cantacuzenus had written to prince Liubartas in 1347 : « You know that from the very first when the Rus' people learned about God and were illuminated by holy baptism, the rule and custom has been to have only one metropolitan of Kiev for all Rus', both Great and Little[6] ».

To justify one church administration the Byzantines pretended that all of Rus' was the equivalent of a Roman province, a small administrative unit,

4. This was first suggested by M. H. Сперанский, « Сербское житие виленских мучеников », *Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских*, 1909, 1, p. 1-47. On the martyrs, see D. Baronas, « The Three Martyrs of Vilnius : A Fourteenth-Century Martyrdom and Its Documentary Sources », *Analecta Bollandiana* 122 (2004), p. 83-134.

5. F. Miklosich, I. Müller, ed., *Acta Patriarchatus Constantinopolitani*, II [*Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana* 2], Vindobonae 1862 [par la suite: MM], p. 120.

6. *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, ed. H. Hunger, *et al.*, 2 (Wien 1995), p. 482 ; *Русская историческая библиотека*, RIB 6 (Санктпетербург 1908) 30 (Pril.).

hence, as canon 4 of Nicaea specified, headed by one metropolitan. This fiction they upheld even though they recognized that the territory of Rus' was vast, its population numerous and heterogeneous, and that it was ruled by a number of sovereigns and many vassal princes, as the patriarchal synod writes in 1389.

This unwillingness on the part of the Byzantines to reduce a huge church province, now spread over a number of separate states, into jurisdictions of more manageable proportions and more uniform customs can be understood only when the concrete circumstances both of Rus' and of Byzantium are taken into account.

It has been suggested that Byzantium insisted on one metropolitan in view of the Tatar rule over Rus' : one metropolitan, who resided in territory controlled by the Tatars, because of the privileged position of the Church not only could intercede for church interests, but could mediate between princes[7]. This suggestion does not explain why a separate metropolis was undesirable in Lithuania, where church interests in no way depended on the khan and where mediation by a metropolitan acting in the interests of Moscow was unwelcome. Indeed, even in Moscow, the close ties between *sacerdotium* and *imperium* that developed in the fourteenth century lessened rather than raised the metropolitan's role of mediator with other princes and independent Novgorod.

To gain some insight into the patriarch's decisions it is useful to recall the situation of the Balkans and the Byzantine empire. Byzantine insistence on the unity of the Rus' metropolis reflected preoccupation about the perils threatening the empire and its Church as well as state ideology.

Churches outside the empire were slipping away from the patriarch's jurisdiction : the Bulgarians had set up their second patriarchate in Trnovo yet in 1235 ; Serbia set up its in Peć in 1346 ; Moldavia was restive. A division of the Kiev metropolis with the backing of non-Orthodox rulers must have seemed to Byzantium as an ominous step towards ecclesiastical independence. The authority of the ecumenical patriarchate was threatened, and much-needed material support was jeopardized.

7. See J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge 1981, p. 70-71.

The empire's treasury did not suffice for the defense of the much reduced empire, and the patriarch took to looking for sources of funds. In the last century and a half of the empire the patriarchate itself was often in economic straits[8].

Patriarchs and emperors in Constantinople did not disdain the bribes thinly disguised as gifts from princes backing their candidates to the metropolitan throne of Rus'. Nicephoras Gregoras reports that in 1346 prince Simeon of Moscow sent a large sum for the restoration of the apse of St Sophia[9]. It is hardly a coincidence that in August 1347 emperor John VI issued a chrysobull in terms welcome to Simeon, by which he abolished the Halyč metropolis, submitting its eparchies to metropolitan Theognost of Kiev.

At other times the appointment of two or even three candidates to the same see came as a consequence of timely gifts. When patriarch Philotheus in 1354 named Alexis to the see of Kiev and all Rus' and soon renewed the Lithuanian metropolis for the Lithuanian candidate, Roman, Nicephorus Gregoras, hostile to Alexis, ascribes his successes in Constantinople to the large sums of money he disbursed[10]. The Rogožskij chronicle, more even-handedly, writes that both Alexis and Roman distributed « large gifts to the Greeks[11] ». The patriarchs in a Constantinople ever more hemmed in by the Ottomans expected further financial assistance from their appointees. Patriarch Antony IV in 1393 instructed his envoy, Michael of Bethlehem, to urge metropolitan Cyprian « to repay the sacred emperor the debt he owes him for the favors he has received previously and now[12] ». One may put the best construction on it and interpret this, as one scholar has done, to mean that Cyprian was asked « to stand firm in defence of the emperor's oecumenical authority[13] », but that does not appear to be the obvious, or even plausible meaning. In 1400, when Bayezid I was besieging Constantinople, patriarch Matthew wrote openly to Cyprian for financial help for Constantinople[14].

8. So much so that in the 1320s and 1330s pages were lifted out of the register books for other uses, see *Das Register… op. cit.* 2, p. 46.

9. *Hist. Byz.* xxviii, p. 34-35 ; xxxvi, p. 30-31.

10. *Hist. Byz.* xxxvi. 8.

11. *Полное собрание русских летописей*, PSRL 152/1 (Петроград 1922) 65.

12. MM, 2, p. 197 ; RIB. 6, p. 289 (Pril.).

13. As does Dimitri Obolensky, « A Late Fourteenth-Century Byzantine Diplomat : Michael, Archbishop of Bethlehem », *Byzance et les Slaves*, Paris 1979, p. 309.

A higher concern for the Church can also be discerned in Constantinople's striving to keep the Rus' metropolis united. The desire to maintain one metropolis in Rus' proceeded also from an ideal view of the Christian ecumene, not divided into national Churches, but united under the spiritual guidance of the ecumenical patriarch, no matter that real life was moving ever further from this ideal. This vision of a unified Christianity was shared by many in Rus', including great saints, like Sergius of Radonež. These had their own reason for desiring to keep the metropolis united. By supporting a unified metropolis they opposed the divisive policy of the Tatars, who could keep Rus' lands subject as long as they were successful in setting one prince against another.

A final consideration in maintaining only one metropolis were the difficulties that appeared on the horizon for the Rus' Church in Poland and Lithuania.

The new political situation in Halyč was almost certainly a factor in Constantinople's insistence on the unity of the metropolis. In the fourteenth century it was still far from clear what would become of the Halyč Rus' province within the Polish state, but there were ominous signs. The Byzantines may have feared that a metropolitan in a land under Latin rule might be under pressure to turn Latin ; it was safer, ecclesiastically considered, to submit the Church in that territory to a metropolitan residing securely under the rule of Orthodox princes. Such fears were not vain. In Greek territory fallen to western rule Greek bishops were replaced by Latin. Already in 1349 rumors spread that the Polish king who occupied the Halyč land was turning Greek churches into Latin[15]. This rumor became reality in 1375, when a second Latin metropolitan province was created in Poland. On territory

14 . MM, 2, p. 359-361 ; RIB 6, p. 311–316 (Pril.).

15. PSRL 10, p. 221.

where heretofore there had existed only the Orthodox Church, in 1375 a Latin Church was established, with an archbishop in Halyč and suffragan sees in Peremyšl', Volodymyr, and Xolm, that is, where there were already Orthodox bishops, who, at least for a time, were forced out of their sees. Some churches, including the Orthodox cathedral in Halyč and later also the cathedral in Peremyšl', were taken by Jogaila from the Orthodox and given to the Latin Church. In Lithuania the diocese of Vilnius was erected in 1386 as a suffragan see of the metropolis of Gniezno. To the patriarch it must have seemed that the only guarantee for the future of the Orthodox Church in these non-Orthodox states was to keep that territory united under one metropolitan of all Rus', a metropolitan who had a secure residence in the capital of a powerful Orthodox prince.

Relations between Constantinople and Rus' in the last century and a half of the Byzantine empire show nevertheless that the metropolis of Kiev and all Rus' was slowly but steadily heading towards independence from the patriarchate. However much the patriarchate desired to preserve the unity of the Rus' metropolis, it was compelled time and again to cede to local demands and grant a division of the vast church province.

In one part of the metropolis the process towards full independence from Constantinople achieved its end even before 1453.

The Florentine union and the imminent fall of Constantinople led to radical changes in the church situation in Rus'. In December 1448 bishop Ioann of Rjazan' was elected and enthroned in Moscow as metropolitan of Kiev and all Rus' (his successors would have the title « of Moscow and all Rus' »), without seeking confirmation of this act by Constantinople, although there had been an attempt to obtain authorization for this step from patriarch Metrophanes yet in 1441[16]. The Russian Church became autocephalous. Since metropolitan Isidore abandoned his metropolis, Iona was accepted, for a time, also in Lithuania and Poland.

Although Iona's election was carried out without confirmation by

16. A letter had been prepared and sent, then recalled upon hearing disquieting rumors about the patriarch's firmness in orthodoxy ; for the letter, see *Акты исторические*, 1 (Санктпетербург 1841) p. 71-75 ; RIB 6, p. 350.

Constantinople, the patriarchate was not simply ignored. The chronicle notice recording this event, as well as the letter that great prince Basil II of Moscow wrote to the patriarch announcing Iona's election, and indeed all documents referring to the election, take pains to point out that the patriarch had promised at the time of the election of Isidore as metropolitan of Kiev, when already Moscow proposed Iona, that Iona would succeed Isidore should the latter die first[17]. Iona's election, thus, is justified by reference to the patriarchate of Constantinople.

In the Lithuanian-Polish part of the metropolis the tendency towards independence existed likewise and perhaps even more strongly. Its most radical expression was the election in 1415 of the Bulgarian monk Gregory Camblak as metropolitan of Kiev. Like the bishops who in 1448 heeded great prince Basil II of Moscow to elect their metropolitan without any regard of Constantinople, so the bishops in the Grand Duchy of Lithuania heeded their ruler and, receiving no confirmation of their act from the patriarch, proceeded to elect and enthrone him anyway[18].

In Lithuanian Rus', however, the Church took a different turn than in Moscow. Metropolitan Gregory Camblak died too soon to determine the future course of that part of the Kiev metropolis. Catholic grand dukes of Lithuania did not retain the same interest in the development of the Orthodox Church in their realm as the Orthodox great princes of Moscow, while the Orthodox bishops in their land could not rely on the support of their rulers enough to determine them to break hierarchical (but not confessional) ties with Constantinople.

Ten years later, in 1458, a companion of metropolitan Isidore, the Greek monk Gregory, was ordained in Rome by the Uniate patriarch of Constantinople, Gregory Mammas, as metropolitan of Kiev. This gave Lithuania its own metropolitan again, and he was also welcomed in Poland. The presence of the patriarch of Constantinople, not recognized by the overwhelming majority of his faithful, in Rome was an ephemeral incident, while it was

17. RIB 6, p. 575–586 ; *Русский феодальный архив*, 1, Москва, 1986, p. 88-91.

18. On Gregory Camblak, see especially F. Thomson, « Gregory Tsamblak : The Man and the Myths », *Slavica Gandensia*, 25 (1998), n.2.

anomalous for Gregory and his contemporaries to have their Church estranged from the patriarchate in Constantinople. Gregory had never intended to separate himself from the Greek Church. To be outside an Orthodox patriarchate was tantamount to be outside Orthodoxy. Gregory hence turned to the patriarch for confirmation as metropolitan of Kiev some time before 1467. In February 1467 patriarch Dionysius wrote to Moscow demanding that Gregory be recognized there too as metropolitan of Kiev and all Rus', that is, as sole metropolitan in Rus'[19]. Once again Constantinople was insisting on one metropolis for all of Rus'. This was to take no account of political realities in eastern Europe, especially the political rivalries over the inheritance of Rus'. A patriarch who lived under the infidel Turks could not hope to abolish the separate and in fact autocephalous metropolitan see of Moscow in an expanding and strong Orthodox state in favor of a metropolitan in rival and Catholic Lithuania.

Gregory's successors, the metropolitans of Kiev in the late fifteenth and in the sixteenth centuries, were all elected in Ruthenian lands, but they invariably sought confirmation from Constantinople, although in some cases the new metropolitan made this request only after his episcopal ordination, a sign that the metropolitans saw this only as a formality, although one necessary for their own legitimacy.[20] In no instance did the patriarch refuse his blessing to a new metropolitan. Indeed, until the trip of Jeremias II that took him through Poland to Moscow, the patriarchs, hemmed in by the Turks, had no leisure, if we may put it that way, to concern themselves with the affairs of the Kiev metropolis.

Contacts between the Kiev metropolis and Constantinople at this time were mainly in the field of religious culture, as persons from Lithuanian and Polish Rus' made pilgrimages or journeys for other reasons to Constantinople. Archimandrite Joseph Bolharynovyč, who was elected bishop of

19. Ярослав Щапов, *Восточнославянские и южнославянские рукописные книги в собраниях Польской народной республики*, 2 (Москва 1976) p. 145–147.

20. For one example, see the application to the patriarch of Constantinople by king Stephen Batory in April 1577, after metropolitan Ilja Kuča had entered into his office, AZR 3, p. 196.

Smolensk in 1494 and metropolitan of Kiev in 1497, traveled to Constantinople, from where he brought to his monastery a large embroidered *vozdux*[21]. These kinds of contacts became more intense after the formation of the first brotherhoods in the second half of the sixteenth century and the religious revival, as well as religious conflict, that marks the period of the union of Brest.

Sophia Senyk
Pontificio Istituto Orientale

21. See the inventory of the Sluck monastery, drawn up at the beginning of 1494, when he was leaving it for the Smolensk see, *Ibid.*, 1, p. 137.

IOAN-AUREL POP

IL PATRIARCATO DI COSTANTINOPOLI E LA CHIESA ORTODOSSA DELLA TRANSILVANIA (XIV-XVII SEC.)

Una lettera del 2 settembre 1629 del patriarca ecumenico Cirillo Lucaris (1620-1638, in modo discontinuo), indirizzata a Gabriele Bethlen (1613-1629), il principe calvinista della Transilvania, testimonia del livello di conoscenza delle realtà della Chiesa dei romeni di questo paese da parte degli ambienti ecclesiastici costantinopolitani e non soltanto[1]. Dal testo risulta l'esistenza di una corrispondenza tra il capo della Chiesa Orientale ed il principe menzionato, riguardante la sorte dei romeni della Transilvania. Da quanto scrive il patriarca Lucaris, si capisce che il principe Bethlen aveva formulato una specie di domanda, per ottenere il permesso di principio da parte del capo della Grande Chiesa, per il passaggio dei romeni transilvani al calvinismo. Per essere più concreti, il principe avrebbe avuto bisogno del diretto appoggio (*adsistentia*) del patriarca (ritenuto ingiustamente in certi cerchi quale filo calvinista o addirittura calvinizzante), di un atteggiamento

1. I.-A. Pop, « Il Patriarca Kiril Lukaris sull'unità etno-confessionale dei romeni », in F. Guida (a cura di), *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)*, Roma 2003, p. 19-28 ; N. M. Popescu, « Chiril Lucaris şi Ortodoxia Română ardeleană », *Biserica ortodoxă română* 64 (1946), p. 441-446 ; G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik (1620-1638)* [Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, 45], Wiesbaden 1968, p. 196-198 ; G. Murdock, *Calvinism on the Frontier 1600-1660 : International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania*, Oxford University Press 2000, p. 135. Si veda ancora per il contesto generale : S. Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968, p. 259-288 ; K.-P. Todt, « Kyrillos Lukaris », in C. G. Conticello, V. Conticello (a cura di), *La théologie byzantine et sa tradition, vol. II (XIIIe-XIXe s.)*, Turnhout 2002, p. 617-658.

benevolente e persino di un piccolissimo incoraggiamento indirizzato a Ghenadios, il gerarca di « quelle parti »(*Gemmadius... levissimum obtineret afflatum*). In altre parole, Ghenadios doveva essere esortato prima a tacere e poi ad agire (*ad tacendum, perinde ac ad agendum*), qualora il patriarca avesse chiuso « gli occhi e le orecchie » dinnanzi alla pressione per la conversione dei romeni transilvani. Gabriele Bethlen sa ancora che il sultano non si opporrebbe a tali tentativi, mentre il re svedese, il principe di Brandenburgo e molti altri principi tedeschi sarebbero già favorevoli alla conversione dei romeni al calvinismo. In cambio dell'accettazione della nuova fede, al disgraziato popolo romeno della Transilvania e ai suoi preti (*misere huic genti sacerdotibusque eius*), privi di diritti politici e soprattutto del loro riconoscimento quale « nazione » (gruppo privilegiato), tollerati *usque ad beneplacitum principium et regnicolarum*, sarebbero state loro offerte « ampia benevolenza e protezione » di Bethlen (*amplam benevolentiam et protectionem*). Dopo aver mostrato disprezzo nei confronti della « fede decaduta » dei romeni e di quella colma di « errori » di Roma, il principe calvinista esprime il suo apprezzamento per i paesi quanto più omogenei dal punto di vista religioso e confessionale.

Il patriarca è benevolo, ma fermo nella sua risposta: apprezza la grazia e la protezione del principe per i suoi pietosi sudditi romeni, ma non può capire né accettare in alcun modo il prezzo richiesto, vale a dire il passaggio al calvinismo. Oltre alla sua posizione negativa di principio, Cirillo Lucaris invoca ancora (contro alla conversione preconizzata) l'opposizione degli stessi romeni, il forte legame di sangue e di sentimenti (*sanguinis affectumque nexus*) esistente tra i romeni del Principato di Transilvania e gli abitanti della Valacchia e della Moldavia (i due principati extracarpatici, abitati e diretti dai romeni). Invoca inoltre anche il disaccordo dei principi romeni di questi due paesi, i quali impediranno in modo certo la conversione, se non con le armi, per lo meno con consigli segreti (*si non armis, saltem occultis suggestionibus*). In fine, opponendosi chiaramente alla conversione dei romeni al calvinismo e considerando la fede calvinista sbagliata e molto più lontana dall'ortodossia rispetto a quella cattolica, il patriarca ecumenico mostra, da un lato, di non avere i mezzi necessari per opporsi con la forza all'intenzione

del principe transilvano e, dall'altro, che la Chiesa non deve lottare con nessun'altra arma se non con la parola. Quanto al desiderio di Bethlen di avere quante meno fede nel suo paese, il capo della Chiesa Orientale dice che la rinuncia all'ortodossia per ragioni politiche sarebbe imperdonabile.

Dalla corrispondenza tra Bethlen e Lucaris dell inizio secolo XVII si staccano, pertanto, una serie di idee e fatti che chiariscono non solo importanti aspetti di quell'epoca ma anche dei precedenti periodi. Non vi insisteremo che su alcuni aspetti collegati al tema annunciato, ovvero lo statuto della Chiesa romena della Transilvania. Si nota che il principe Bethlen non è il solo a dimostrarsi – com'era scontato – un conoscitore delle realtà ecclesiastiche e confessionali dei romeni, ma lo sono anche il patriarca ecumenico e gli ambienti ecclesiastici costantinopolitani.

Quanto a Cirillo Lucaris, il fatto è spiegabile con la sua esperienza personale prima della sua ascesa alla più alta carica ortodossa. Nel 1601, il futuro alto gerarca, viaggiando dalla Polonia verso Costantinopoli, si soffermò a Iaşi (nella Moldavia) dove tenne alcuni sermoni. Tra il 1612 e il 1615, Lucaris, diventato nel frattempo patriarca di Alessandria (1601-1620) – al posto di Meletios Pigas – stette a Târgovişte, alla corte del principe romeno Radu Mihnea. Nel 1620, quando fece un nuovo viaggio nei Paesi Romeni, l'alto gerarca era già stato trasferito a Costantinopoli in qualità di patriarca ecumenico. Col tempo, Cirillo Lucaris si occupò della sorte dei monasteri e dei villaggi romeni dedicati ai Luoghi Santi. In tal modo, egli dimostrò di conoscere a fondo e in modo diretto le realtà romene, innanzitutto quelle ecclesiastiche[2]. In questo universo di apprensioni rientrava senz'altro anche l'ortodossia transilvana, presente nelle preoccupazioni quotidiane dei metropoliti della Valacchia e della Moldavia. La spiegazione di tutto ciò è facilmente trovabile: da un lato, le eparchie transilvane (i vescovi, gli arcivescovi e le metropolie) furono, per determinati periodi di tempo, sotto la tutela della Metropolia della Valacchia e, dall'altro, godettero della protezione dei principi e dei boiari al sud e all'est dei Carpazi[3]. Molto spesso,

2. I.-A. Pop, « Il Patriarca... », *op. cit.*, p. 21-22.

3. St. Fischer-Galati, D. C. Giurescu e I.-A. Pop (a cura di), *Una storia dei romeni*, Cluj-Napoca 2003, p. 148.

monaci della Valacchia e della Moldavia diventavano gerarchi delle Chiese romene della Transilvania o viceversa, vale a dire che chierici romeni transilvani occupavano sedie vescovili e persino metropolitane a Târgovişte, Iaşi o Bucarest.

Inoltre, l'approfondita conoscenza delle realtà ecclesiastiche legate ai romeni transilvani dovrebbe derivare anche dagli ambienti della Grande Chiesa di Costantinopoli. Il patriarcato ecumenico era al corrente di tali realtà già dal X-XI sec., quando nel giovane Regno d'Ungheria funzionava la « Metropolia di Tourkia » (probabilmente a Kalocsa), dipendente direttamente da Costantinopoli[4]. Proprio allora, nella seconda parte dell'XI secolo, la regalità arpadiana incominciò la conquista organizzata della Transilvania la quale si concluse verso l'inizio del XIII secolo. In quel mondo degli anni 1100-1200, le fonti mostrano nella Transilvania una popolazione romena e slava, di confessione orientale, relativamente numerosa. Durante questo periodo, sono stati identificati nel Regno d'Ungheria almeno 400 monasteri ortodossi[5]. Dopo la IV Crociata, il numero dei fedeli bizantini di Ungheria era calato; alcuni monasteri orientali furono ripresi da ordini monastici occidentali, mentre la gerarchia che dipendeva direttamente o indirettamente da Costantinopoli fu ostacolata nel suo funzionamento[6]. Il Concilio provinciale di Buda del 1279 impediva ai preti « scismatici » di celebrare nei luoghi di

4. Gy. Moravcsik, *Byzantium and the Magyars*, Budapest 1970, p. 102-119, 141-143 (sintesi erudita che sussuma senz'altro sotto la nozione un pò ambigua di « Hungarian Greek Church » la Chiesa dei serbi, romeni e ruteni ortodossi del Regno d'Ungheria) ; N. Oikonomidès, « À propos des relations ecclésiastiques entre Byzance et la Hongrie au XI[e] siècle : le métropolite de Turquie », *Revue d'études sud-est européennes* 9 (1971), p. 527-533 ; I. Baán, « The Metropolitanate of Tourkia : the organization of the Byzantine church in Hungary in the Middle Ages », in *Byzanz und Ostmitteleuropa, 950-1453*, Wiesbaden 1999, p. 45-53.

5. Gy. Moravcsik, *Byzantium..., op. cit.*, p. 114-115 ; Gy. Papp, « I monaci dell'ordine di San Basilio in Ungheria nel secolo XIII », *Analecta Ordinis S. Basilii Magni*, ser. II, sect., vol. I (VII), fasc. I, 1949, p. 39-56.

6. Ş. Papacostea, *Between the Crusade and the Mongol Empire. The Romanians in the 13th Century*, Cluj-Napoca 1998, p. 13-136; Ş. Turcuş, *Sfântul Scaun li românii în secolul al XIII-lea*, Bucarest 2001 ; N. Bocşan, I. Lumperdean, I.-A. Pop, *Ethnie et confession en Transylvanie (du XIII[e] au XIX[e] siècles)*, Cluj-Napoca 1996, p. 15-20.

culto dell'Ungheria e di amministrare i sacramenti ai cattolici. Inoltre esso limitava in maniera drastica la costruzione di chiese e cappelle[7]. Un vero e proprio colpo alle strutture ortodosse comprese nel Regno d'Ungheria venne dato, però, durante il regno di Ludovico I d'Anjou (1342-1382), il quale condusse una campagna organizzata per combattere « i pagani, gli eretici e gli scismatici » e per imporre il cattolicesimo quale unica « religione *recepta* [ufficialmente accettata] »[8]. Durante questa campagna, appare attestato, in una iscrizione del 2 luglio 1377 che si trova presso il monastero di Râmeti (Alba), un « arcivescovo » ortodosso transilvano, Ghelasie[9]. Di quest'epoca ci sono testimonianze sulla persecuzione dei preti orientali e sull'imprescindibile correlazione tra la qualità di nobile e l'appartenenza al cattolicesimo[10].

In tali condizioni, la Grande Chiesa fu costretta a cercare diverse soluzioni per la difesa dell'ortodossia transilvana, della gerarchia e delle strutture ecclesiastiche. Ma, proprio quando la pressione orchestrata da Ludovico I era più grande, quando il pericolo della dissoluzione di alcune strutture orientali transilvane era evidente, l'organizzazione della Chiesa a sud dei Carpazi, nella Valacchia, si stava raforzando : nel 1359, Iakintos, insieme con la sua sedia metropolitana di Vicina, veniva trasferito nella capitale della Valacchia, per decisione del Patriarcato ecumenico ad Argeş[11]. L'atto del

7. Ş. Turcuş, *Sinodul General de la Buda (1279)*, traduzione dei testi in latino del prof. V. Rus, Cluj-Napoca 2001, p. 212-213 (testo latino).

8. St. Fischer-Galati, D. C. Giurescu e I.-A. Pop, *Una storia..., op. cit.*, p. 145-148 ; Ş. Papacostea, « La fondation de la Valachie et de la Moldavie et les Roumains de Transylvanie : une nouvelle source », *Revue roumaine d'histoire* 17 (1979), p. 389-407 ; N. Housley, « King Louis the Great of Hungary and the Crusades, 1342-1382 », *Slavonic and East European Review* 72 (1984), p. 192-208.

9. Liana Tugearu, « Biserica mănăstirii Râmet », in *Repertoriul picturilor murale medievale din România (sec. XIV-1450), Partea I*, Bucarest 1985, p. 149-172.

10. St. Fischer-Galati, D. C. Giurescu e I.-A. Pop, *Una storia..., op. cit.*, p. 124-126.

11. J. Koder, M. Hinterberger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel, vol. III (1350-1363)*, Vienne 2001, no. 243-244, p. 408-425 ; J. Darrouzès, *Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople, I Les Actes des Patriarches ; fasc. V : Les Regestes de 1310 à 1376*, Paris, 1977, p. 338-341, N.

Patriarcato, oltre ai suoi profondi significati religiosi ed ecclesiastici, aveva anche dei chiari connotati politici. Esso consacrava la Valacchia quale entità a sé stante, legandola definitivamente a uno dei due grandi centri di legittimazione del potere nel Medioevo, ovvero a Costantinopoli. Era un colpo che la Chiesa costantinopolitana dava non solo a Roma, ma anche ai re d'Ungheria, i quali, nella loro antica qualità di sovrani dei principi della Valacchia, sognavano di partecipare ancora, mediante i loro prelati, all'incoronazione e all'unzione di questi principi sud-carpatici. La presenza dei metropoliti ad Argeş mandava all'aria tali progetti, poiché l'istituzione dedicata alla consacrazione del potere politico si trovava ora all'interno del paese ed era collegata al Bisanzio e non direttamente a Roma[12].

L'offensiva nella difesa del Patriarcato non si fermò tuttavia qui. Dinnanzi alle minacce indirizzate all'ortodossia transilvana e alla campagna di consolidamento del cattolicesimo ad ogni costo – persino con l'intervento in forza del « braccio secolare » – la Chiesa di Costantinopoli, insieme con i principi e i gerarchi della Valacchia fecero pieno uso della nuova metropolia, la quale era stata trasferita da Vicina. In più, nel 1370, in seguito all'inclusione del Banato entro i confini della Valacchia, si fondava a Severin la seconda metropolia della Valacchia[13]. Il suo scopo sembra essere stato anche quello di limitare la forte azione proselita cattolica condotta da Ludovico I d'Ungheria. Il primo metropolita di Severin fu Antimo (1370-ca.1381). Questi, ex dignitario della Grande Chiesa di Costantinopoli, anteriormente chiamato Daniele Kritopoulos, rappresentava anche gli interessi bizantini nella zona, compreso il movimento di alleanza di tutti i popoli ortodossi del sud-est europeo. Denominata dalla storiografia l' « opposizione ortodossa »

2411-2412 ; Academia Română, *Istoria românilor*, vol. IV, *De la universalitatea creştină către Europa «patriilor»*, a cura di Şt. Ştefănescu e C. Mureşanu, Bucarest 2001, p. 250.

12. Ş. Papacostea, *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice*, Bucarest 19992, passim.

13. J. Darrouzès, *Regestes*, I/5, p. 497-499, 501-502, N. 2588, 2593 ; P. Năsturel, « Autour de la partition de la métropole de Hongrovalachie (1370) », *Bulletin de la Bibliothèque Roumaine de Freiburg*, VI (X), N.S., 1977/1978, p. 293-326 ; Academia Româna, *Istoria românilor*, vol. IV..., *op. cit.*, p. 275.

e promossa dal Patriarcato ecumenico, l'alleanza sopra menzionata doveva rafforzare l'ortodossia nelle regioni in cui essa era minacciata sia dall'Islam che dal Cattolicesimo[14]. La vita di questa eparchia fu breve, poiché, alla metà del XV secolo, vi fu un ritorno ad un'unica metropolia la cui sede era solitamente laddove si trovava il principe, ossia ad Argeş, poi a Târgovişte e quindi a Bucarest.

Ci sono molteplici testimonianze da cui risulta che la Chiesa dei Romeni transilvani era « tutelata » dalla metropolia della Valacchia, la quale era direttamente legata a Costantinopoli, anche perché, fino alla metà del secolo XV, la nomina dei propri gerarchi veniva effettuata da parte del sinodo ecumenico dalle schiere dei greci. La lettera menzionata dal patriarca Lucaris parla non solo del « legame di sangue e di sentimenti » tra i Romeni intra- ed extra-carpatici, ma anche dell'intervento dei principi romeni per la difesa dell'ortodossia transilvana. Va detto che questi principi, « gli unti di Dio », avevano, secondo il modello bizantino, delle somme prerogative sacerdotali, essendo anche capi della Chiesa. Questo era un fatto di notorietà e derivava da un'antica tradizione, individuabile già nel secolo XIV. È l'unico modo di spiegare perché, intorno all'anno 1380, il vicario di Bosnia, il francescano Bartolomeo d'Alverna, sostenitore attivo della campagna « antiscismatica » del re Lodovico I, accusa gli ortodossi all'est e al sud del Regno d'Ungheria di « malvagità » intraprese insieme con i loro fratelli dall'esterno, della loro stessa lingua e « setta » (*una cum externis de sua lingua et secta*)[15].

Questo legame non è solo di « sangue e di sentimenti », bensì anche ufficiale, istituzionale, dato che i metropoliti della Valacchia hanno anche la qualità di « esarchi di tutta l'Ungheria e delle Terre Alte (o dei Lati) », loro

14. D. Năstase, « Le Mont-Athos et la politique du Patriarcat de Constantinople, de 1355 à 1375 », *Symmeikta* 3 (1979), p. 121-177.

15. Nel suo scritto *Errores et haereses istorum schismaticorum atque haereticorum, Rascianorum, Bulgarorum atque Vlachorum in regno Hungariae* : D. Lasiş, O.F.M., « Fr. Bartholomaei de Alverna, Vicarii Bosnae, 1367-1407, quaedam scripta hucusque inedita », *Archivum Franciscanum Historicum* 55 (1962), p. 59-81, ivi p. 72 ; Ş. Papacostea, « Întregiri la cunoaşterea vietii bisericeşti a românilor în Evul mediu (sec. XIV) », in idem, *Geneza statului..., op. cit.*, p. 221-238 ; N. Bocşan, I. Lumperdean, I.-A. Pop, *Ethnie et confession..., op. cit.*, p. 29.

conferita dal patriarca ecumenico. L'esarcato delle « Terre Alte » si riferisce con certezza alla Transilvania e conferisce al metropolita di Argeş/Târgovişte l'autorità di delegato o rappresentante del patriarcato ecumenico nei paesi abitati dai fedeli romeni. La prima testimonianza in questo senso risale all'inizio del XV secolo (1401), quando l'anzidetto gerarca Antimo, il quale, nel frattempo, era stato trasferito da Severin ad Argeş ed era divenuto metropolita di Valacchia, recava anche il titolo di « esarca di tutta l'Ungheria e dei Lati (*tôn Plagènôn*)[16] ». Non molto tempo addietro, nel 1391, il patriarca ecumenico elevava al rango di *stavropighia* (vale a dire che si trovava ormai nel diretto subordine della Grande Chiesa) il monastero romeno della famiglia Dragoş (provenienti da principi nobilitati e denominati negli atti *nobiles valachi*), situato nel villaggio di Peri nel Maramureş (paese confinante con la Transilvania). Il suo priore acquisiva dei diritti vescovili per Maramureş, Bereg, Ugocsa, Sătmar, per il nord della Crişana e del voivodato della Transilvania[17].

Allo stesso momento, nonostante le grandi difficoltà, fu fondata la sede metropolitana del secondo stato romeno, la Moldavia (*ca.* 1390)[18]. Perciò, l'emerito bizantinista francese Vitalien Laurent diceva con buona ragione molto tempo fa che il più bel guadagno del Patriarcato ecumenico nel secolo XIV, nel suo riscontro con Roma, furono senz'altro i due principati romeni[19].

Il crollo di Costantinopoli sotto il dominio ottomano determinò una

16. J. Darrouzès, *Regestes*, I/6, p. 431-432, N. 3209, crit. 1 ; questo titolo è confermato anche del manuale diplomatico del Patriarcato : cf. J. Darrouzès, « *Ekthesis Nea*. Un manuel des *pittakia* byzantin du XIV[e] siècle », *Revue des Études Byzantines* 27 (1969), p. 46, § 18.

17. J. Darrouzès, *Regestes*, I/6, p. 180-182, N. 2892-2893 ; R. Popa, « Zur kirchlichen Organisation der Rumänen in Nordsibenbürgen im Lichte des patriarchalischen Privilegiums von 1391 », *Östkirchliche Studien* 24, 4 (1975), p. 309-317 ; N. Bocşan, I. Lumperdean, I.-A. Pop, *Ethnie et confession..., op. cit.*, p. 33-34.

18. V. Laurent, « Aux origines de l'Église de Moldavie. (Le métropolite Jérémie et l'évêque Joseph) », *Revue des Études Byzantines* 5 (1947), p. 158-170.

19. V. Laurent, « Contributions à l'histoire des relations de l'Église byzantine avec l'Église roumaine au début du XV[e] siècle », *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* 26, 2 (1945), p. 165-184, cf. p. 165 : « La plus belle conquête

notevole diminuzione del potere e dell'autorità del patriarcato ecumenico, nonché del suo influsso nei paesi e nelle regioni ortodosse dell'ex *Commonwealth* bizantino[20]. Naturalmente, il tradizionale diritto di precedenza della sedia patriarcale e il suo gran prestigio permasero, ma, sotto l'aspetto pratico, incrementò il potere e l'autorità delle Chiese locali, nazionali e innanzitutto il potere di quelle situate nelle zone non occupate dai musulmani. Quivi rientrano anche i Paesi Romeni, dentro ai quali gli ottomani non erano autorizzati a dimorare, ad acquistare proprietà immobiliari, a costruire luoghi di culto islamico o a fare propaganda a favore della loro fede[21]. Per questo, i principi romeni di comune accordo con i loro metropoliti rafforzarono le Chiese della Valacchia e della Moldavia e « consacrarono » monasteri, villaggi, tenute e persone ai Luoghi Santi – sotto dominazione ottomana – per sostenerli materialmente e moralmente. In più, questi principi e gerarchi al sud e all'est dei Carpazi portarono avanti la vecchia tradizione la quale supponeva l'appoggio della Chiesa ortodossa dei romeni transilvani. Questo appoggio si manifestò sotto varie forme, dall'invio e dall'ordinazione sacerdotale di preti, vescovi, arcivescovi e metropoliti, fino alla donazione di tenute redditizie, di libri di culto e di altri valorosi gioielli. Tutta questa attività a favore dell'ortodossia transilvana si svolse nel XVI secolo nelle condizioni di dissoluzione dell'Ungheria – il principale potere cattolico della zona – e dell'imporsi dell'effettiva sovranità ottomana al nord del Danubio, ma anche sullo sfondo della nascita e della diffusione della Riforma religiosa. In

qu'ait faite l'Église byzantine au XIV[e] siècle est bien celle des Principautés valaque et moldave. La première organisation ecclésiastique dont ait joui le pays roumain lui est due ; à elle aussi revint le mérite d'y avoir institué la hiérarchie ». Si veda ancora nello stesso senso : I.-A. Pop, « Church and State in Eastern Europe during the Fourteen Century. Why the Romanians remained in the Orthodox area », *East European Quartely* 29, 3 (1995), p. 275-284.

20. D. I. Mureşan, *Le Patriarcat œcuménique et les Principautés roumaines. Droit nomocanonique et idéologie politique (XIV[e]- XVI[e] siècle)*, vol. I-II, tesi di dottorato difesa presso l'École des hautes études en sciences sociales, 5 febbraio 2005, Parigi, p. 454-471.

21. St. Fischer Galati, D. C. Giurescu, I.-A. Pop, *Una storia..., op. cit.*, p. 168-192.

questo modo, con la Grande Chiesa in cattività, con l'accentuarsi della dipendenza dalla Porta dei Paesi Romeni, con la formazione del principato di Transilvania (anch'esso dipendente dagli ottomani) e con una classe politica maggiormente protestante, l'ortodossia transilvana entrò di nuovo in crisi. I suoi segni diventarono evidenti per via delle sempre più forti pressioni protestanti, le quali condussero alla conversione al calvinismo di una parte dell'*elite* romena e, per un determinato periodo di tempo, portarono a capo della Chiesa romena dei vescovi / sovrintendenti calvinisti[22].

Il parziale restauro dell'ortodossia dei romeni transilvani fu fatto dopo il 1572, tramite l'arrivo al potere dei principi cattolici della famiglia Báthory[23]. Il principe della Valacchia Michele il Bravo (1593-1601) rinnovò ufficialmente l'antico legame della Chiesa dei romeni della Transilvania, ritornata – tramite il trattato del 20 maggio 1595 concluso col principe transilvano Sigismund Báthory – sotto la protezione della Metropolia della Valacchia[24]. Veniva così riattivato, in maniera simbolica, l'antico esarcato « delle Terre Alte », creato nel XIV secolo dal Patriarcato ecumenico. Questa volta ci aveva concordato persino il potere politico della Transilvania. Dopo la morte di Michele il Bravo (1601), avvennero dei mutamenti profondi a tutti i livelli, le questioni ecclesiastiche comprese, a quanto pare. L'arrivo al potere dei principi calvinisti riattivò il proselitismo e le tendenze di annientamento dell'ortodossia transilvana[25].

22. N. Bocşan, I Lumperdean, I.-A. Pop, *Ethnie et confession…, op. cit.*, p. 40-48.

23. C. Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo'500*, Milano 1982, *passim* ; Al. Simon, « La place chrétienne de la foi des Roumains de Transylvanie en 1574 », *Annuario dell'Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia*, 6-7 (2004-2005), p. 387-401.

24. N. Iorga, « ütefan cel Mare, Mihai Viteazul Íi mitropolia Ardealului », in idem, *Studii istorice asupra Evului mediu românesc*, a cura di ü. Papacostea, Bucarest 1984, p. 368-399 ; N. üerbănescu, *Politica religioasă a lui Mihai Viteazul*, Târgovişte 2001, p. 112-153 ; N. Bocşan, I. Lumperdean, I.-A. Pop, *Ethnie et confession…, op. cit.*, p. 48-50.

25. Si veda il libro fondamentale di Al. Grama, *Institutiile calvineşti în Biserica Românească din Ardeal*, Blaj, 1895, e ultimamente D. Pantaleoni, « Il Calvinismo e l'Ortodossia nelle terre romene nel XVII secolo », *Annuario dell'Istituto romeno di Venezia* 4 (2002), p. 187-194.

La protezione della Metropolia della Transilvania da parte della Metropolia della Valacchia deve essere rimasta solo formale. D'altro canto, visto che il principe Bethlen si rivolge direttamente al patriarca ecumenico, bisogna ammettere lo stretto legame esistente tra la Chiesa della Transilvania e la Grande Chiesa. D'altronde, un elenco dei centri ecclesiastici / delle eparchie dipendenti da Costantinopoli comprende alle posizioni XXII, XXIII e XXIV le metropolie dei tre Paesi Romeni, ossia la Moldavia, la Valacchia e la Transilvania. Il metropolita della Transilvania (*ho Transylbanias ètoi Erdelias*) appare allineata accanto alle altre, in una posizione equivalente e avente le diocesi suffraganee di Maramureş, Silvaş e Vad[26]. Quasi nello stesso periodo, durante il regno di Costantino Brâncovenu (1688-1714), il metropolita della Valacchia, Teodosio Veştemeanul (proveniente dalla Transilvania), si intitolava « metropolita del paese ed esarca dei Lati[27] ». Questa dualità – l'esistenza parallela dell'esarcato e della Metropolia di Transilvania – può avere più spiegazioni. È possibile supporre che l'esarcato delle Terre Alte/dei Lati fosse rimasto una reliquia formale, un'antica formula locale, adoperata solo nel titolo dei metropoliti della « Ungherovalacchia » (*Valacchia vicina all'Ungheria*), priva di contenuto per il Patriarcato ecumenico; oppure che l'autorità della Grande Chiesa sulla Metropolia della Transilvania si esercitasse in maniera diretta, grazie alla Metropolia della « Ungherovalacchia », benché per la Grande Chiesa le due eparchie fossero equipollenti dal punto di vista organizzativo. È altrettanto possibile che

26. Nell' edizione di Th. Papadopoullos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Bruxelles 1952, p. 110-111, la metropolia di Transilvania si ritrova solamente nei manoscritti C (= il *Syntagmation* di 1715 del patriarca di Gerusalemme Chrysanthos Notaras) e P (= *Paris. Suppl. gr.* 1119 del 1731 edito da H. Omont).

27. I.-A. Pop, « Domnia lui Constantin Brâncoveanu şi românii din Transilvania – realitate istorică şi reflectare în istoriografia românească transilvăneană din secolul al XVIII-lea », in *Constantin Brâncoveanu*, P. Cernovodeanu e F. Constantiniu (a cura di), Bucarest 1989, p. 64-65.

l'esarcato menzionato divenisse effettivo solo sotto i principi autoritari e potenti al sud dei Carpazi. Tuttavia, a cavallo dei secoli XVII e XVIII, grazie alla tradizione dell'esarcato (ma anche per solidarietà nazionale e confessionale), il principe e il metropolita della Valacchia intervenivano in modo corrente nelle questioni della Chiesa dei romeni transilvani (la consacrazione dei gerarchi e dei preti, l'invio di libri, donazioni di tenute, la fondazione di chiese ecc.), soprattutto sullo sfondo dell'unione della Chiesa dei romeni della Transilvania con la Chiesa di Roma (1697-1700). Nello stesso tempo, la Grande Chiesa aveva già una tradizione nel trattare la Metropolia della Transilvania come una delle Chiese a pieno titolo, subordinata direttamente a Costantinopoli.

In seguito a tali testimonianze, si può concludere che la Chiesa dei romeni della Transilvania si organizzò gradualmente sotto l'aspetto gerarchico, nelle difficili condizioni del suo funzionamento all'interno di uno stato cattolico, con una « missione apostolica » e con una politica palesemente contraria agli « scismatici » (talvolta assimilati agli eretici). Durante la sua precaria esistenza, nei secoli XIV-XV, fu subordinata alla Metropolia della « Ungherovalacchia », la quale funzionava in un libero paese ortodosso, con un potere politico romeno e con abitanti della stessa etnia con i Romeni transilvani. Man mano, tra gli abitanti romeni dei tre paesi situati sull'asse dei Carpazi affiorarono anche legami etnico-nazionali, di solidarietà linguistica, religiosa, culturale. In tal modo, anche la Metropolia della Moldavia, senza che le fosse ufficialmente conferito alcun titolo di esarcato, esercitò un patrocinio spirituale e materiale sulla Chiesa dei Romeni del Maramureş e della Transilvania (soprattutto nella Transilvania settentrionale). Dopo la formazione canonica della Metropolia della Transilvania – consacrata, a quanto pare, solo sotto Michele il Bravo – questa eparchia occupò il suo luogo di diritto tra le Chiese direttamente dipendenti da Costantinopoli e fu accettata come tale, essendo pari alle altre sedie metropolitane della Grande Chiesa. In quel momento, l'esarcato dovuto cessare (come deve essere formalmente avvenuto negli atti del patriarcato ecumenico), ma di fatto esso continuò in virtù della tradizione, dello spirito conservatore e

onnipotente della Chiesa, del desiderio dei principi e dei gerarchi romeni sud-carpatici di non perdere un bene conquistato e di difendere i propri connazionali sottoposti a tanti pericoli e oltraggi. Di conseguenza, dal secolo XVI, la Metropolia della Transilvania occupò il posto che le spettava tra le metropolie suffraganee (uguali tra di loro) della Grande Chiesa, ma, a livello locale, rimase ancorata nella tradizione, beneficiando dei vantaggi dell'antico esarcato, vale a dire della protezione della Metropolia della Valacchia. Tale « tutela » significava, in tal caso, piuttosto protezione e appoggio, cose che la Grande Chiesa era già da tempo incapace di offrirle effettivamente, ma che le arrivavano in modo corrente e tangibile dal sud e dall'est dei Carpazi.

IOAN-AUREL POP
Université de Cluj-Napoca

THIERRY GANCHOU

GÉÔRGIOS SCHOLARIOS, « SECRÉTAIRE » DU PATRIARCHE UNIONISTE GRÈGORIOS III MAMMAS ? LE MYSTÈRE RÉSOLU

APPENDICE :

PRÉCISIONS SUR LES PROTAGONISTES DES « ENTRETIENS RELIGIEUX DE XYLALAS »

Thierry Van den Heetvelde, seigneur de Carloo[1], avait servi de nombreuses années les ducs de Brabant en qualité de garde de leurs joyaux. En 1524, en récompense de ses bons et loyaux services, il reçut de l'empereur Charles Quint un lot de reliques byzantines exceptionnelles, muni du certificat original d'authentification, rédigé en grec et en latin. L'empereur détenait ces reliques par voie d'héritage, en sa qualité d'arrière-petit-fils du duc de Bourgogne Philippe III le Bon (1419-1467), à qui elles avaient été offertes. Aussitôt mis en possession du précieux dépôt, le seigneur de Carloo le confia à l'église Saint-Job, à Uccle, non loin de sa seigneurie. Là, jusqu'à la Révolution française qui provoqua leur disparition, ces reliques firent l'objet d'une vénération insigne : quarante jours d'indulgences étaient octroyés aux fidèles qui les vénéraient et elles étaient solennellement portées en procession chaque année le 10 mai, jour de la fête de saint Job.

Ces reliques se composaient — on le sait en premier lieu par leur certificat d'authentification qui, conservé, en donne une description précise —,

1. La seigneurie de Carloo, à Uccle, fait aujourd'hui partie de la banlieue de Bruxelles.

d'une croix reliquaire sculptée à partir d'un fragment de la Vraie Croix avec, enchâssées dans ses quatre bras, les reliques de la Passion suivantes : un morceau du roseau avec lequel le Christ fut frappé à la tête, un fragment de l'éponge avec laquelle on l'abreuva de vinaigre sur la croix, une parcelle du linceul dans lequel il fut enseveli et enfin un morceau du manteau de pourpre dont il fut revêtu par dérision à la cour d'Hérode. Il y avait aussi, séparément, un fragment du vêtement que le Christ portait lorsque, touché par l'hémorroïsse, il provoqua sa guérison. Prélevées directement sur le trésor impérial (βασιλικὰ κειμήλια), ces reliques avaient été offertes au duc de Bourgogne Philippe le Bon par le despote Théodore II Palaiologos, frère du basileus Jean VIII, tandis que le patriarche de Constantinople Grègorios III Mammas en garantissait l'authenticité par un document spécifique.

Publié et commenté pour la première fois en 1903 par Jan Van den Gheyn, qui en a donné un fac-similé[2], ce certificat d'authentification patriarcal aujourd'hui conservé à Bruxelles aux Archives générales du Royaume[3] a fait récemment l'objet, par Michel Cacouros, d'une description paléographique et codicologique assortie d'une analyse historique particulièrement suggestive, ainsi que d'une enquête minutieuse autour de l'identification des reliques proprement dites[4]. Nous ne reviendrons pas ici sur ces reliques : l'étude en question a dit ce qu'il en fallait savoir. En revanche, nombre de problèmes posés par le certificat qui en garantissait l'authenticité n'ont pas été résolus, en particulier la question de sa date d'émission. Grâce à des documents d'archives occidentaux inédits, cette date peut être fixée assez précisément, à l'année, mais aussi au mois près. Or il s'avère que cette data-

2. J. Van den Gheyn, « Une lettre de Grégoire III, patriarche de Constantinople, à Philippe le Bon, duc de Bourgogne », *Annales de l'Académie royale d'Archéologie de Belgique*, Ve série, t. V, (1903), p. 69-92.

3. Bruxelles, Archives générales du Royaume, Archives de familles, Varia 1971, n° 23.

4. M. Cacouros, « Un patriarche à Rome, un *katholikos didaskalos* au Patriarcat et deux donations trop tardives de reliques du Seigneur : Grégoire III Mamas et Georges Scholarios, le Synode et la Synaxis », dans *Byzantium, State and Society. In Memory of Nikos Oikonomides*, éd. A. Avramea, A. Laiou, E. Chrysos, Athènes 2003, p. 71-125.

tion invite à revoir radicalement les circonstances historiques qui, selon son dernier commentateur, auraient entouré l'élaboration de ce certificat.

Présentons d'abord succinctement le document. Il est écrit sur un parchemin d'assez bonne qualité, mesurant 265 x 370 mm ; plié en deux, il comporte quatre éléments, à savoir, sur la partie gauche, le texte grec, de 21 lignes ; sur la partie droite, en regard, la traduction latine de ce texte grec, sur 20 lignes, qui présente un interligne plus resserré, si bien que ce texte latin semble plus court que son pendant grec de cinq lignes, au lieu d'une[5] ; puis, en bas, la signature autographe du patriarche avec, encore au-dessous, la traduction latine de cette signature, les deux signatures tenant toute la largeur du parchemin, sur 2 lignes chacune[6]. Les quatre éléments sont écrits dans une encre de couleur marron-brun virant par endroits sur le beige[7]. L'emploi de la même encre pour ces quatre éléments confère à ce document une homogénéité certaine. Cela permet d'exclure qu'il ait pu s'agir d'un document plus ancien qui aurait été signé après coup par le patriarche. D'autant que, dans le texte même, Grègorios signale expressement que le certificat d'authenticité a été établi par lui-même, suite à l'examen qu'il venait d'effectuer[8]. Un document non corrompu donc, sur lequel on peut encore faire la

5. Notre analyse diffère de celle de M. Cacouros, pour qui « l'interligne adopté pour les deux textes est le même » (M. Cacouros, « Un patriarche à Rome… », *op. cit.*, p. 123) et « les lignes présentent le même intervalle que pour le texte grec, mais l'écriture est plus ordonnée que celle de Scholarios » (*ibidem*, p. 124). Voir planche.

6. Pour une transcription des versions grecque et latine de cette signature, cf. *infra*, n. 118.

7. Voir planche du cahier hors-texte. Cette encre n'est pas « de couleur noirâtre, qui vire actuellement sur le vert », comme l'affirme M. Cacouros, « Un patriarche à Rome… », *op. cit.*, p. 123.

8. D'après la transcription de J. Van den Gheyn, « Une lettre… », *op. cit.*, p. 72-73, corrigée, sur l'original, par M. Cacouros, « Un patriarche à Rome… », *op. cit.*, p. 107, et n. 98 : « Étant donné que ces [reliques] destinées à être envoyées ont été présentées aussi à ma médiocrité par lui [le despote Théodore II], ma médiocrité, qui a reconnu qu'elles sont vraiment des originaux, établit le présent témoignage ; par sécurité, le présent document est signé de notre propre main » (Ἐπειδὴ τοίνυν ταῦτα πεμπόμενα ἐνεφανίσθη καὶ τῇ ἐμῇ μετριότητι παρ'αὐτοῦ, ἡ ἐμὴ

constatation suivante : si la main responsable de la traduction latine l'est assurément aussi de la traduction de la signature autographe grecque du patriarche Grègorios, il est également clair que cette main est distincte de celle qui a écrit le texte grec de la partie gauche[9]. Rien en effet ne permet d'apparenter les graphies grecque et latine ; de plus, les deux textes n'ont pas bénéficié du même soin de la part de leur(s) scribe(s) : le texte grec trahit une écriture hâtive et pour tout dire relâchée, avec des premières lignes qui, faute de rectrices, dévient un peu ; au contraire, le texte latin présente une plus grande régularité en ce qui concerne tant l'écriture que les lignes, qui sont droites et ont, à l'évidence, bénéficié de rectrices. À la pièce était appendu, par un cordonnet de chanvre bleu, le sceau en plomb du patriarche, qui s'est également conservé[10].

Eu égard au très petit nombre d'actes produits par la chancellerie patriarcale pour cette période qui nous aient été conservés, ce document est d'autant plus précieux qu'il se présente sous la forme d'un original, alors que les autres documents dont nous disposons ne sont que des copies. Mais il a aussi une seconde spécificité, celle d'être un authentique de reliques patriarcal, type d'acte dont nous n'avons pas d'autre exemple[11]. Ceci dit, ce

μετριότης γνοῦσα ὅτι ὁμολογουμένως ταῦτα εἰσὶ τὰ πρωτότυπα, τὴν παροῦσαν μαρτυρίαν ἐκτίθεται, καὶ ἀσφαλείας ἕνεκα καὶ διὰ τῆς ἡμετέρας χειρὸς ὑπογράφεται τὸ παρόν). À propos du caractère assez insolite de l'expression « ma médiocrité », voir *infra*, n. 105.

9. Nous sommes également en désaccord sur ce dernier point avec M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 117, n. 131. Cf. *infra*, n. 116.

10. Le sceau, également reproduit en fac-similé par J. Van den Gheyn, « Une lettre... », *op. cit.*, *inter* p. 70 et 71, représente la Vierge sur le trône, nimbée, tenant des deux mains sur ses genoux l'Enfant avec, de part et d'autre, les « sigles habituels des bulles des derniers patriarches » : Μ(ήτη)ρ Θ(εο)ῦ, Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστό)ς ; et au revers, la légende suivante : Γρηγόρι-|ος ἐλέῳ Θ(εο)ῦ | ἀρχιεπίσκοπο<ς> | Κωνσταντινου-|πόλεως Νέας | Ῥώμης καὶ οἰκ-|ουμενικὸς <π>-|<ατ>ριάρ<χης>. Cf. V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantin*, V, 3 : *L'Église*, Paris 1972, p. 11-12, et reproduction planche 50, n° 1636 bis ; M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 92.

11. Ce qui pose évidemment, on y reviendra, un problème pour estimer le degré de conformité du document aux usages de la chancellerie patriarcale du temps, faute

document n'a, sur le fond, rien d'insolite. Il est compréhensible que le despote, désireux d'offrir de prestigieuses reliques à un souverain étranger, se soit soucié d'en faire garantir l'authenticité par la personnalité la plus éminente de l'Église orthodoxe et la plus indiquée pour ce faire, à savoir le patriarche. Comme il est normal pour ce type d'acte de chancellerie à Byzance, le lieu d'émission de même que sa date ne sont pas donnés. Or, si le lieu d'émission ne fait pas problème puisqu'il s'agit forcément de Constantinople, siège du patriarcat œcuménique, assigner une date à ce document est plus délicat.

Certes, la fourchette chronologique dans laquelle on se place est de toute façon assez étroite, puisqu'elle se situe forcément entre 1445, l'année sur laquelle s'est accordée l'historiographie pour dater l'accession au patriarcat de Grègorios III Mammas[12], et 1448, date de la mort du despote

d'un éventail d'actes suffisamment large pour pouvoir se livrer à des comparaisons. Si l'on n'a pas d'autre exemple d'authentiques de reliques patriarcal, en revanche il y en eut plusieurs produits par la chancellerie impériale, mais uniquement lors du séjour parisien de Manuel II (1400-1403), ce basileus ayant fait alors don de plusieurs reliques à des souverains occidentaux. Sur le nombre, trois sont conservés en originaux, l'un en faveur de la reine Margret de Danemark, en novembre 1402 (G. T. Dennis, « Two unknown documents of Manuel II », *Travaux et Mémoires* 3 (1968), p. 397-404, en part. p. 399-401, et planche *inter* p. 404 et 405), un deuxième en faveur du roi Charles III de Navarre, en août 1400 (S. Cirac Estopañan, *La unión, Manuel II Paleólogo y sus recuerdos en España*, Barcelone 1952, p. 102-103, et planche en fin d'ouvrage), et un troisième en faveur du pape avignonnais Benoît XIII, en juin 1402 (S. Cirac Estopañan, « Ein Chrysobullos des Kaisers Manuel II. Palaiologos (1391-1425) für den Gegenpapst Benedikt XIII. (1394-1417/23) vom 20. Juni 1402 », *Byzantinische Zeitschrift* 44 (1951), p. 92-93, planche IV en fin de revue). On revient sur ces documents *infra*, n. 97. Pour une typologie des documents patriarcaux, cf. O. Mazal, *Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden* [Byzantina Vindobonensia 7], Vienne 1974, p. 20-26.

12. Voir *PLP* [*Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, dir. E. Trapp, Vienne 1976-1996] n° 4591, entrée Γρηγόριος III. Il n'en reste pas moins que l'argumentaire utilisé pour rejeter l'éventualité d'une accession au patriarcat de Mammas en 1444 plutôt qu'en 1445 repose sur des bases fausses : cf. *infra*, Appendice, n. 150.

Théodore II[13]. Il n'y a donc que quatre années en cause : 1445, 1446, 1447 et 1448[14]. L'examen des relations diplomatiques entre Byzance et la Bourgogne entre ces années 1445 et 1448 aurait pu aider. Malheureusement ce n'est pas le cas, du moins avec les sources dont on dispose. Le postulat de

13. Habituellement fixée à juillet 1448, la mort du despote Théodore II, survenue à Sélymbria, a été rectifiée sur la base d'une nouvelle lecture des *chroniques brèves* par E. Trapp, « Τὰ τελευταῖα χρόνια τοῦ Θεοδώρου Β΄ Παλαιολόγου », *Βυζαντινά* 13 (1985), p. 959-964, et portée au 27 juin 1448 ; *PLP*, n° 21459, Παλαιολόγος Θεόδωρος II.

14. Il n'est pas inutile de rappeler ici les datations diverses qui ont été proposées. L'éditeur du certificat en 1903, J. Van den Gheyn, « Une lettre… », *op. cit.*, p. 75, qui plaçait l'accession au patriarcat de Mammas en 1445 — tout en signalant que d'aucuns préféraient l'année 1446 —, proposait la date de 1446 pour la rédaction de l'acte, mais sur une base erronée : le despote Théodore II, qu'il croyait n'être mort qu'en 1458, aurait, assure-t-il, « disparu » de l'histoire dès 1446 pour se faire moine ! Corrigeant Van den Gheyn, D. A. Zakythinos, *Le despotat de Morée*, I, Paris 1932, p. 225, précisait que Théodore II était en réalité décédé en 1448, mais il rejetait la date de 1445 pour l'accession au patriarcat de Mammas, lui préférant celle, absolument à exclure, de 1443. C'est en cette année 1443 qu'il choisissait de placer la rédaction de notre acte, émis selon lui « avant que Théodore quittât la Morée » pour Constantinople et Sélymbria, une idée que le contenu du certificat permet précisément de rejeter. V. Laurent, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantin*, n° 1636 bis, p. 11-12, optait pour la période allant de l'été 1444 à juillet 1448 (mort de Théodore II), l'été 1444 marquant, selon lui, l'accession au patriarcat de Mammas. Discutant l'hypothèse de Zakythinos — émission en 1443 avant que le despote ne quittât la Morée —, il commençait par concéder que « l'époque conviendrait à merveille, Théodore ayant fait au début de l'année le voyage d'Occident et vu le pape qu'il avait tenté d'intéresser au sort de la péninsule » — aucune note ne vient justifier cette affirmation pour le moins déconcertante, Théodore II n'ayant de sa vie mis les pieds en Occident… —, mais rejetait cependant un envoi de Morée en arguant avec raison de ce que « comme au reste les reliques en question furent prélevées sur les réserves du palais impérial, il est plus normal que l'envoi ait été fait — Théodore résidait alors à Silyvri — de Constantinople, d'autant qu'elles furent au préalable portées, dit le document, à l'examen de Grégoire III ». J. Darrouzès, *Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople*. I, *Les actes des patriarches*. VII, *Les regestes de 1410 à 1453*, Paris 1991, n° 3400, p. 61, tenant pour une accession au patriarcat de Mammas en 1445, proposait avec prudence la fourchette « été 1445-

départ est clair : pour que ces reliques aient pu atteindre Philippe le Bon, il a bien fallu que quelqu'un les lui portât de Constantinople. Or, il n'y a que deux solutions. Soit elles furent portées par un Bourguignon qui se trouvait dans la capitale byzantine et s'en revenait chez lui, soit elles le furent par un ambassadeur byzantin spécialement dépêché par le basileus Jean VIII ou par son frère Théodore II auprès de Philippe le Bon.

Dans le premier cas, on pense aussitôt au fameux Waleran de Wavrin, le capitaine général de l'escadre bourguignonne envoyée en Orient par le duc Philippe en 1444 pour participer à la croisade contre les Turcs, qui s'abîma, comme on sait, à Varna[15]. De fait, l'arrangement conviendrait à merveille puisque Wavrin ne regagna la Bourgogne qu'en 1446, donc assez longtemps après l'accession au trône patriarcal de Grègorios Mammas. Il conviendrait même d'autant mieux que, parlant du duc de Bourgogne dans son certificat, Grègorios souligne expressément « qu'il était plein d'ardeur contre les ennemis du Christ et portait de grands secours aux chrétiens en bien des endroits[16] », et il est tentant, en effet, de voir là une allusion à l'expédition de Wavrin, tout spécialement organisée par le duc pour délivrer l'Empire byzantin de la pression ottomane[17].

juillet 1448 ». S. Barnalidès, *Γρηγόριος ὁ Γ΄, ὁ τελευταῖος πατριάρχης Κωσταντινουπόλεως πρὶν ἀπὸ τὴν Ἅλωση (1453) καὶ ἡ φιλενωτικὴ πολιτική του*, Thessalonique 2001, p. 74, qui donne une très médiocre reproduction du certificat de Mammas (p. 75) d'après le fac-similé de Van den Gheyn, n'a pas pris position. M. Cacouros, « Un patriarche à Rome… », *op. cit.*, p. 92, n. 48, situe la donation de Théodore « entre 1445 et 1448, probablement vers 1446 », tout en n'excluant pas l'année 1448, qui vit une « tentative de Théodore d'occuper Constantinople et d'usurper le pouvoir », cette donation au duc de Bourgogne pouvant exprimer des visées politiques en direction de l'étranger.

15. Pour la bibliographie, abondante, sur cette « croisade » bourguignonne, cf. *infra*, n. 66.

16. J. Van Den Gheyn, « Une lettre… », *op. cit.*, p. 72 : πολὺν ζῆλον ἔχοντα κατὰ τῶν ἐχθρῶν τοῦ Χριστοῦ, καὶ πολλὰς βοηθείας ποιοῦντα εἰς πολλοὺς τόπους ὑπὲρ χριστιανῶν…, rendu en latin par : *diligentem et magnum ardorem habentem versum hostes Christi ac magna auxilia in variis locis pro christianis agentem…*

17. C'est parce qu'il a relevé cette phrase que M. Cacouros, « Un patriarche à

Mais il y a un problème. La chronique qui nous a conservé le récit de son expédition, la chronique dite de Wavrin — en réalité écrite sous la dictée de Waleran par son oncle Jean —, si elle parle bien de reliques données à Waleran au moment de son départ de Constantinople, rapporte qu'elles furent données par Jean VIII et non par son frère Théodore II, et cela non au duc Philippe, mais à Waleran de Wavrin lui-même. De fait, ce qu'elle nous dit de ces reliques montre qu'il ne s'agissait absolument pas des mêmes :

> « L'empereur presenta de moult beaux et riches dons audit seigneur de Wavrin, qui les refusa, mais il requist à l'empereur, en consideration du voyage et des entreprises qu'il avoit faites pour lui et sa cause [...] qu'il luy voulut donner quelques dignes saintuaires pour les reporter en son pays en commemoration de sondit voyage. Laquele requeste ledit empereur luy ottroya voullentiers. Et, entre autres choses, luy donna une pieche de la precieuse et sainte robe de Nostre Seigneur Jhesucrist, laquele la glorieuse Vierge, sa mere, avoit ouvrée et tissée de ses propres mains. Duquel noble don ledit seigneur de Wavrin remercya moult de fois l'empereur[18] ».

Tandis que les morceaux de robes du Christ offertes par Théodore à Philippe le Bon consistaient, on l'a vu, en un fragment du manteau dont il fut revêtu par dérision à la cour d'Hérode et un autre du vêtement qu'il portait lorsqu'il guérit l'hémorroïsse, Wavrin aurait, lui, reçu de Jean VIII un morceau d'une robe du Christ tissée par la Vierge, assurément un vêtement datant de son enfance. Des reliques distinctes donc, ce qui ne doit pas étonner puisque différents sont aussi bien les donateurs — Théodore II d'un côté, Jean VIII de l'autre — que les destinataires — Philippe le Bon dans le premier cas, Waleran de Wavrin dans le second. Si l'on conserve encore quelques doutes, l'examen de la destination ultérieure de ces reliques permet de les lever : tandis que celles reçues de Théodore II par Philippe le Bon demeurèrent la propriété de ses descendants — qui les conservaient dans leur chapelle privée — jusqu'en 1524, date à laquelle, données par Charles Quint au seigneur de Carloo, elles furent déposées par ce dernier dans l'église Saint-Job à Uccle, celles reçues de Jean VIII par Waleran de Wavrin furent déposées par ce dernier dans une autre église, celle de Lillers, et cela dès son retour en Bourgogne, soit en 1446[19]. On peut donc, *semble-t-il*, mettre définitivement hors de cause Waleran de Wavrin dans notre affaire.

Examinons maintenant la possibilité que ces reliques et le certificat du patriarche aient pu être apportées par un ambassadeur byzantin. La question est vite réglée, puisqu'on n'en connaît qu'un vers la Bourgogne pour la période 1445-1448, et que son périple européen est bien balisé grâce à une série de documents d'archives. Mais sa candidature est problématique. En effet, si le métropolite Pachômios d'Amasie, ambassadeur de Jean VIII, se

Rome... », *op. cit.*, p. 92, n. 48, situe la donation de Théodore II après l'expédition de Wavrin ; cf. *supra*, n. 14.

18. La chronique de Jean de Wavrin a connu plusieurs éditions : *Anchiennes chroniques d'Engleterre, par Jehan de Wavrin, seigneur du Forestel, choix de chapitres inédits, annotés et publiés pour la Société de l'histoire de France*, éd. Mlle Dupont, II-III, Paris 1859 et 1863 ; *Recueil des croniques et anchiennes istories de la Grant Bretaigne, à présent nommé Engleterre*, éd. W. Hardy et E. L. C. P. Hardy, V [*Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores*], Londres 1891 ; *Jean de Wavrin, La campagne des croisés sur le Danube (1445) (extrait des «Anciennes Chroniques d'Angleterre»)*, éd. N. Iorga, Paris 1927, p. 5-92. Le passage cité ici est tiré de l'édition Iorga (désormais citée *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga), p. 90-91. Reste qu'il est bien étonnant qu'en 1903, le flamand J. Van den Gheyn, particulièrement au fait de l'histoire bourguignonne, n'ait absolument pas pensé à mettre en rapport l'authentique de reliques qu'il publiait et cherchait à dater avec l'expédition de Waleran de Wavrin. Il est manifeste qu'il ne connaissait pas cette expédition, en dépit des deux éditions qu'avait connu la chronique de Jean de Wavrin (voir *supra*).

19. On l'apprend par la suite de la *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, p. 91-92 : « ...l'église de Lillers, auquel lieu ledit seigneur de Wavrin, aprez son retour, a mis lesdites reliquaires de la robe de Nostre Seigneur Jhesuchrist, enquassez en une croix d'or, moult richement garnye de grosses perles et autres pierres precieuses ». Si Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 107, n. 95, ne se montre pas plus affirmatif sur le caractère distinct de ces reliques, notant seulement que « la composition de ces reliques [données à Wavrin par Jean VIII] est très probablement différente de celle que présentait la donation de Théodore » (affirmation reprise presque mot à mot, p. 91, n. 47), c'est qu'il n'a pas tenu compte de leur destination ultérieure différente. Lillers se trouve dans le département du Pas-de-Calais, et l'église en question est la collégiale Saint-Omer, du XII[e] siècle.

trouvait effectivement à Mons en août 1445 auprès de Philippe le Bon[20], il était passé auparavant, dans l'ordre, devant la Seigneurie de Venise, le pape de Rome, et (peut-être) le roi de France[21]. Or il avait débarqué à Venise en provenance de Constantinople en mai 1445, ce qui donnerait, comme date approximative de son embarquement depuis la capitale byzantine, celle de mars 1445, soit *avant* l'accession au trône patriarcal de Grègorios Mammas, que l'on s'accorde à placer autour de juin de cette même année. Autrement

20. J. Paviot, *Les ducs de Bourgogne, la croisade et l'Orient (fin XIVe siècle-XVe siècle)*, Paris 2003, p. 106, cite, n. 251, les documents suivants : « ADN [Archives du Nord], B 1988, f° 185v° (séjour à Mons chez Étienne de Gembloux), 243v° (don de six tasses d'argent verrées) et f° 133 (un chevaucheur l'accompagne jusqu'à Venise) ».

21. Arrivé en mai 1445 à Venise, Pachômios était à Rome le 10 juin, date à laquelle le pape Eugène IV lui délivrait un sauf-conduit pour la Bourgogne (ASVat, Reg. Vat. 377, f. 96v ; publié dans G. Hofmann, *Papst Kalixt III. und die Frage der Kircheneinheit im Osten*, [*Studi e Testi* 123], Cité du Vatican 1946, p. 216, n. 15, et dans G. Fedalto, *Acta Eugenii Papae IV (1431-1447)*, Pontificia Commissio codici iuris canonici orientalis recognoscendo, *Fontes series* III, vol. XV, Rome 1990, doc. 1291, p. 591). En Bourgogne au mois d'août, il en repartit le 15 pour Venise (J. Paviot, *Les ducs de Bourgogne…*, *op. cit.*, p. 106), Venise où on le trouvait encore le 19 octobre 1445 (F. Thiriet, *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, III, Paris 1961, n° 2702, p. 128). Voir aussi F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 5, *Regesten von 1341-1453*, Munich-Berlin 1965, n° 3510, p. 130. Une rencontre entre Pachômios et le roi de France n'est pas prouvée par un document d'archives spécifique, et on n'a pu retrouver la source qui permet à C. Marinesco d'assurer que « le dauphin, le futur Louis XI, répondit aux sollicitations de Pachomios par des promesses pour l'année prochaine », la source à laquelle il renvoie étant en fait le document vénitien cité *supra*, qui ne dit rien de tel : C. Marinesco, *La politique orientale d'Alfonse V d'Aragon roi de Naples (1416-1458)* [*Institut d'Estudis Catalans. Memòries de la Secció històrico-arquelògica* 46], Barcelone 1994 (ouvrage posthume), p. 140. Sur Pachômios d'Amasie, voir récemment K. Hajdú, « Pachomios, Metropolit von Amaseia, als Handschriftenschreiber : Seine Schrift und die Identität von PLP 22216 und PLP 22221 », *Byzantinische Zeitschrift* 94 (2001), p. 564-579 ; Idem, « Pachomios calogerus und die Griechischkenntnisse des Johannes de Ragusio », *Byzantinische Zeitschrift* 95/I (2002), p. 69-71.

dit, pour que l'ambassadeur Pâchomios ait pu porter au duc les reliques et le certificat, il faut nécessairement remettre en cause la datation du début du patriarcat de Mammas, et préférer résolument l'année 1444 à 1445 : une posture bien inconfortable[22].

22. Il y a plus embarrassant encore. Dans J. Paviot, *Les ducs de Bourgogne…*, *op. cit.*, p. 108, on apprend l'existence en Bourgogne d'un ambassadeur supplémentaire en août-septembre 1446 : « un "homme de Gresse quy est venu en ambassade" arriva à Bruxelles. On ne pouvait le comprendre, aussi on alla chercher, le 16 septembre, Jean de la Roe […] qui servit de truchement. Sans doute il venait remplir la même mission que l'archevêque Pacôme l'année précédente, à savoir solliciter le secours du duc de Bourgogne. Il apportait en présent de Théodore Paléologue, prince de Sélembrie et frère cadet de l'empereur, une croix reliquaire contenant un bois de la Vraie Croix et à chaque extrémité quatre autres reliques :un fragment du roseau avec lequel le Christ fut frappé à la tête, de l'éponge avec laquelle on l'avait abreuvé sur la croix, du linceul dans lequel il fut enseveli, de la robe dont il fut revêtu par dérision devant Hérode et du vêtement qu'il portait quand il guérit l'hémorroïsse. Ces reliques étaient accompagnées d'une bulle du patriarche de Constantinople Grégoire les authentiquant. Ayant reçu ces reliques insignes, Philippe le Bon put réconforter l'envoyé grec en lui disant qu'il faisait construire des galées à Anvers qu'il destinait à une campagne dans le Levant ». La lecture de ces lignes donne à penser que la question est définitivement réglée puisque l'auteur cite, à l'appui de ses dires, un document d'archives : « ADN, B 1991, f° 114v° » (*ibidem*, p. 108, n. 265). En fait, il n'en est rien : confronté comme ses prédécesseurs à l'irritant problème de la datation de cette donation, l'auteur a simplement cru pouvoir combiner les deux données, à savoir la présence à Bruxelles de cet « homme de Gresse » le 16 septembre 1446 — ambassadeur inconnu des sources byzantines et latines en général — et la donation non datée du document publié par Van den Gheyn, qu'il cite du reste comme seule source et d'où est tirée en effet l'intégralité de ce qui est dit sur ces reliques (p. 108, n. 267). Il apparaît qu'en réalité la cote d'archives citée *supra* éclaire seulement la mention du recours au sieur Jean de la Roe pour dialoguer avec cet « homme de Gresse » le 16 septembre 1446, et ne parle en aucune façon de reliques que ce personnage aurait portées au duc, ce que J. Paviot a bien voulu nous confirmer depuis. De plus, un ambassadeur simplement qualifié « d'homme de Gresse » ne nous semble pas nécessairement désigner un envoyé du basileus Jean VIII. Dans le meilleur des cas, il pouvait s'agir d'un envoyé d'un des despotes

*

* *

Or, il se trouve que déterminer précisément la date d'élaboration de ce document a singulièrement gagné en intérêt à la suite de l'examen paléographique auquel il a été soumis récemment. Michel Cacouros a en effet identifié la main du scribe responsable du texte grec du certificat de Grègorios Mammas, et il s'avère que ce scribe n'est autre que le célèbre Géôrgios Scholarios[23]. Grâce à cette expertise, ce document, d'intéressant qu'il était — notamment du point de vue de la diplomatique du dernier patriarche de Constantinople avant 1453, qui a laissé fort peu de documents —, est devenu proprement fascinant puisque s'y trouvent réunies les mains de deux personnalités emblématiques de l'Église orthodoxe avant et après 1453 : celle de

de Morée de l'époque, soit le futur Constantin XI ou son frère le despote Thomas, voire d'un ambassadeur du basileus de Trébizonde Jean IV — qui avait depuis 1445 bien des motifs de se plaindre de la piraterie bourguignonne à l'encontre de ses sujets —, ou d'on ne sait qui au juste, le terme de « Gresse » pouvant recouvrir, pour un Bourguignon du temps, à peu près tout l'espace balkanique. Dans ces conditions, il serait imprudent d'accréditer l'information jusqu'ici inédite d'une ambassade byzantine en Bourgogne à l'été 1446 sur la seule foi de cette notice financière, bien vague.

23. M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 107. Toutefois, le lecteur non spécialiste aurait apprécié que l'auteur, pour prouver cette attribution, lui fournisse des éléments paléographiques précis sur les caractéristiques de la main de Scholarios, au lieu de le renvoyer simplement au fait que « son écriture [...] est facilement reconnaissable » (p. 123) ou que « nous avons étudié [son] écriture à plusieurs reprises » (p. 107), d'autant que manque une reproduction photographique du document dans son étude. Ceci dit, un travail de comparaison mené à partir des catalogues de copistes grecs offrant des spécimens de l'écriture de Scholarios (tels H. Hunger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. 1.Teil *: Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens. Fasz. B : Paläographische Charakteristika*, Vienne 1981, n° 71, p. 35-36 (cf. planche *Fasz. C*) ; E. Gamillscheg, D. Harlfinger, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. 2.Teil *: Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs. Fasz. C : Tafeln*, Vienne 1989, n° 92), et la reproduction que nous donnons ici du document patriarcal, invite en effet à confirmer l'expertise de M. Cacouros, à savoir l'attribution à Scholarios du texte grec.

Grègorios Mammas, patriarche unioniste tout aussi condamné, à terme, que l'Empire byzantin dont il était l'instrument, et celle de Géôrgios Scholarios, porte-parole de l'opposition antiunioniste et à ce titre opposant en chef de Mammas, et surtout son successeur sur le trône patriarcal à partir de 1454, par la grâce du conquérant ottoman[24].

Le caractère insolite et troublant de cette découverte vient bien sûr de ce qu'on a le plus grand mal à comprendre comment, entre 1445 et 1448, Scholarios a pu accepter de prêter sa plume à Mammas et servir ainsi de secrétaire à un patriarche avec lequel il était en opposition ouverte. Dans son étude, Michel Cacouros a tenté de résoudre cette contradiction en envisageant deux hypothèses, l'une « raisonnable », l'autre plus provocatrice[25]. La

24. Il n'est pas question de faire ici l'historique de l'antagonisme croissant entre les deux hommes. Rappelons simplement qu'il commença autour de 1445, lorsque Scholarios, encore laïc, prit peu à peu la tête de l'opposition à la politique d'Union avec Rome incarnée par le patriarche Mammas. Cette rivalité accusa un tournant en 1450-51 lorsque Mammas, sans pour autant donner sa démission, jeta l'éponge et se réfugia à Rome. Devenu moine et prenant acte de cette fuite, Scholarios adopta alors la posture d'un patriarche potentiel face au pouvoir byzantin, fort de sa position à la tête de la *Hiéra Synaxis*, « synode » de substitution composé de métropolites, d'exhauts fonctionnaires du Patriarcat et de moines antiunionistes. À partir de 1454, avec l'accession au trône patriarcal de Scholarios par la grâce au Conquérant, Mammas et Scholarios furent deux patriarches de Constantinople concurrents. Le premier, en exil à Rome où il devait s'éteindre en 1459, n'était guère plus qu'un « évêque catholique consécrateur » pour les colonies orientales latines, entre les mains d'un pape qui lui avait même retiré son caractère d'*œcuménicité* (M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 89). Il ne bénéficiait que de l'appui, tout théorique, des pouvoirs occidentaux ; tandis que l'autre, considéré en Occident comme un *patriarcha intrusus*, fut deux années durant patriarche effectif de Constantinople, étendant son autorité sur les orthodoxes de tout l'Empire ottoman. Sur le patriarcat de Scholarios (1454-1456), voir désormais M.-H. Blanchet, « Scholarios a-t-il été trois fois patriarche ? », *Byzantion* 71 (2001), p. 60-72.

25. L'exposition de ces deux hypothèses est toutefois un peu confuse : « Pendant une période qui va de 1445 à 1448, Scholarios a été, au moins une fois, au service du patriarche. Mais comment faire accorder cette constatation avec [...] le blocage que les antiunionistes ont fait à Mamas lorsque celui-ci est devenu patriarche en 1445 ? en plus, de quelle manière rendre compte du fait que c'est précisément Scholarios, le

première, la « raisonnable », voudrait que Scholarios ait en réalité écrit ce document au palais impérial, sur l'ordre de Jean VIII et du despote, en sa qualité de secrétaire de l'empereur, une hypothèse que l'auteur a cependant évacuée sitôt formulée[26]. La seconde hypothèse, la « provocatrice », en fait la seule à être développée par l'auteur, voudrait que Scholarios ait écrit ce document au patriarcat même, un patriarcat où il aurait détenu la charge de *katholikos didaskalos* et constitué, pour le patriarche Mammas, une espèce d'ennemi de l'intérieur que ce dernier, totalement isolé en raison de l'opposition de son clergé à sa politique unioniste, patriarche quasiment virtuel, sans synode et sans administration, était contraint de souffrir contre son gré. Dans le cas présent, Scholarios aurait pu prêter sa plume à Mammas, tout de même son supérieur hiérarchique, soit parce qu'il était la personne la plus qualifiée pour le faire, soit parce que les notaires de la chancellerie patriarcale auraient à cette époque déserté le patriarcat, en raison de leur opposition à l'Union[27]. Cette hypothèse s'appuie sur deux postulats : le premier, c'est que Scholarios détenait dans cette période allant de 1445 à 1448 une charge d'enseignement au patriarcat, celle de *katholikos didaskalos* ; le second, que le patriarcat sous Mammas était une coquille vide. Pour reprendre les mots de l'auteur au terme de son analyse : « l'impression qui se dégage, d'après les documents conservés, est celle d'un patriarcat dont le chef est isolé ou, en tout cas, démuni des moyens d'action dont disposait en règle générale un patriarche, car privé de son organe de décision, le Synode, aussi bien que de son exécutif, les dignitaires du patriarcat[28] ».

chef des antiunionistes en personne, qui a servi de "secrétaire" à Mamas pour écrire ce texte ? Ne pourrait-il pas s'agir d'un service rendu par Scholarios à Théodore ? mais, dans ce cas, la demande de Théodore aurait-elle vraiment suffi pour que Scholarios copie le document de Mamas ? Ne se pourrait-il pas que Scholarios se soit acquitté de cette tâche en tant que secrétaire de Jean VIII ? mais même si l'on admet qu'il l'était encore à l'époque de l'émission du document, n'y avait-il, en parallèle à cette charge, un lien entre lui et le patriarcat qui justifiât mieux son intervention ? n'oublions pas la double nature du certificat : quoique destiné à servir un frère d'empereur, il était émis par un patriarche. Autrement dit, même dans le cas où le document aurait été mis par écrit au palais, le problème des rapports unissant Scholarios au patriarcat resterait entier » ; M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 108.

26. En fait, l'auteur n'y revient qu'en conclusion, de manière là encore peu claire : « Peut-être parce que les *notarioi* avaient déserté le patriarcat, peut-être parce que Scholarios était la personne la plus qualifiée, peut-être parce que Scholarios y avait été obligé en tant que *katholikos didaskalos*, peut-être parce que, à la fois, l'empereur lui a demandé qu'il s'y exécute en tant que son secrétaire, ou pour une autre raison, Scholarios a été chargé de ce travail » ; cf. *ibidem*, p. 121-122.

27. Voir note précédente.

Ce tableau de l'isolement complet du patriarche Mammas est fortement exagéré. Surtout, la base documentaire à partir de laquelle il est brossé est pour le moins discutable. L'auteur s'appuie pour ce faire sur les regestes des actes relatifs au patriarcat de Mammas dressés par J. Darrouzès (Regestes n[os] 3396-3409). Il constate d'abord que sur ces quatorze regestes, plusieurs — qu'il chiffre à cinq — sont des « documents "périphériques" au fonctionnement du patriarcat, c'est-à-dire ceux qui, sans être des actes émis par le patriarche, permettent de cerner l'activité ecclésiastique déployée autour du patriarcat ». Soyons clair : il s'agit d'actes que Darrouzès a pris le parti d'inclure en dépit du fait qu'ils n'émanent en rien de Mammas[29]. Sur ces cinq, l'un est un faux (n° 3403) — ce que l'auteur signale —, et quatre (n[os] 3396, 3406, 3407, 3408) émanent de l'opposition ecclésiastique à Mammas, datant en outre d'une période (avril 1451-janvier 1452) où le patriarche ne se trouvait plus à Constantinople, mais à Rome où il s'était enfui... L'auteur se déclare ensuite surpris qu'il n'en reste que neuf attribuables à Mammas lui-

28. M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 79, et encore, p. 78 : « l'impression qui se dégage est celle d'une machine qui travaille dans le vide ou, pire, qui a presque arrêté de travailler. »

29. J. Darrouzès, *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople*. I, *Les actes des patriarches*. VII, *Les regestes de 1410 à 1453*, Paris 1991, n° 3396 (« rapport des antiunionistes remis à Jean VIII en 1445, août-novembre ») ; **n° 3403 (« synode de Sainte-Sophie contre le concile de Florence en 1450 » : acte faux comme l'indiquent les astéristiques initiales) ; n° 3406 (« lettre des membres de l'Église au pape Nicolas V en avril 1451 ») ; n° 3407 (« lettre remise par la Synaxe à Constantin l'Anglais fin 1451-début 1452 ») ; n° 3408 (« lettre de la Synaxe à la commune tchèque de Prague de janvier 1452 »).

même (n°s 3397, 3398, 3399, 3400, 3401, 3402, 3404, 3405, 3409)[30], et plus encore qu'ils puissent présenter des problèmes de datation. Il souligne que l'un est à éliminer puisqu'il s'agit « probablement » d'un faux (n° 3405)[31], mais ne relève pas que le n° 3402, daté par Darrouzès de « après mars 1447 » est aussi à mettre de côté, puisqu'il date en réalité de l'exil romain de Mammas (1451-1459), ce qui est également le cas du n° 3409[32]. Sa plus grande surprise vient cependant de ce que, « dans ce même ensemble, *il n'y a même pas un acte officiel* émis par lui après avoir été soumis et voté par le Synode : pratiquement, les actes patriarcaux-synodaux et les décisions synodales font défaut. À ces carences s'ajoutent d'autres : il n'y a pas de lettres du patriarche à ses métropoles, pas plus que de mandats, des *horismoi*, des comptes rendus par les membres du Synode ou les archontes du patriarcat, des convocations, des nominations ou des transferts effectués par le patriarche, des lettres avec ses collègues patriarches orientaux… ».

Il faut surtout tenir compte de ce que sont en réalité ces regestes réunis par Jean Darrouzès : une simple tentative de reconstitution, sur des principes

30. J. Darrouzès, *Les regestes*, n° 3397 (« lettre dissolvant un quatrième mariage, de décembre 1446 »), n° 3398 (« lettre au prince Alexandre de Kiev, du 26 juin 1447 »), n° 3399 (« approbation par Mammas du transfert de l'évêque d'Agathopolis Joachim sur le siège métropolitain de Moldavie de novembre 1447 »), n° 3400 (« donation de reliques de Théodore II à Philippe le Bon, été 1445-juillet 1448 »), n° 3401 (« ordination épiscopale de Daniel de Volodimir, vers 1447 ») ; n° 3402 (« donation d'une relique du manteau du Christ au pape Nicolas V, après mars 1447 »), n° 3404 (« lettre à l'empereur Jean IV de Trébizonde, 1445-1450 »), **n° 3405 (« démission du patriarche Grégoire, avril 1451 »), n° 3409 (« acte d'ordination de Nil comme métropolite de Rhodes, août 1455 »).

31. *Ibidem*, **n° 3405 (« démission du patriarche Grégoire, avril 1451 ») : qu'il s'agisse d'un faux est sûr, ce que Darrouzès a bien signalé en lui adjoignant des astériques.

32. *Ibidem*, n° 3402 (« donation d'une relique du manteau du Christ au pape Nicolas V, après mars 1447 »). Le *terminus* de mars 1447 a été dicté à Darrouzès par la date d'accession au trône pontifical de Nicolas V. C'est pourtant à M. Cacouros, « Un patriarche à Rome… », *op. cit.*, p. 87, que l'on doit dans cette même étude la démonstration, très convaincante, de ce que la donation eut forcément lieu après l'arrivée de Mammas à Rome, donc à partir de fin 1450.

assez arbitraires d'ailleurs, d'un corpus d'actes datant du patriarcat de Mammas, à partir des quelques mentions que Darrouzès a pu trouver dans des sources diverses, documentaires et surtout narratives. Il est déjà discutable que se trouvent inclus parmi ses quatorze regestes deux actes faux (**n°s 3403 et 3405), deux émis en exil hors patriarcat effectif (n°s 3402, 3409) et surtout quatre (n°s 3396, 3406, 3407, 3408) qui émanent non de Mammas, mais, bien au contraire, de son opposition religieuse à Constantinople. Sur les six restants, deux sont des lettres à des souverains étrangers (n°s 3398 et 3404) ; la première, adressée au prince Alexandre de Kiev, est préservée dans des manuscrits russes ; la seconde, adressée au basileus de Trébizonde Jean IV, dans un manuscrit grec ; puis vient un prostagma de Jean VIII décidant du transfert de l'évêque Iôacheim d'Agathopolis sur le siège métropolitain de Moldavie, transfert pour lequel il est dit que le patriarche Mammas a donné son approbation (n° 3399) — ce n'est donc pas là un document émis par Mammas —, ainsi que la mention de l'acte d'ordination épiscopale de Daniel de Volodimir, que l'on connaît par l'acte ultérieur de rétractation de ce dernier, en 1452, devant le métropolite Iônas de Moscou, préservé par un manuscrit russe (n° 3401). En réalité, seuls les deux derniers regestes constituent ce qu'il convient d'appeler vraiment des actes de Mammas. Le premier est celui du document qui nous occupe, soit la donation de reliques de Théodore II (n° 3400) par lui authentifiées, le seul acte qui soit conservé en original ; le second (n° 3401) est celui d'une lettre dissolvant un quatrième mariage, uniquement préservée en copie[33].

Le constat est net : de l'activité de Mammas durant son patriarcat effectif (1445-1450), on a conservé en tout et pour tout deux actes, auxquels s'ajoutent deux lettres, parvenues jusqu'à nous par le plus pur des hasards[34].

33. Ce document, conservé dans le codex Angelicus A.4.1 (57), était inconnu jusqu'à sa découverte et publication, en 1981, par J. Konidaris, « Ein γράμμα des Patriarchen Gregorios III. aus dem Jahre 1446 », dans *Fontes Minores IV*, Francfort 1981, p. 346-356. Dans son introduction, l'auteur souligne que « an Dokumenten offiziellen Charakters dagegen, die Gregorios in seiner Eigenschaft als Patriarch publizierte, war bisher — mit einer Ausnahme [la donation de Théodore II] — nichts bekannt ».

34. Si, sur ces quatorze regestes — en réalité seulement dix à devoir être pris en

Voilà de quoi se compose le *corpus documentaire* sur lequel s'appuie Michel Cacouros pour fonder son tableau d'un patriarche isolé et sans synode. Il est en effet à déplorer que l'on n'ait pas conservé de son épiscopat des « actes patriarcaux-synodaux », des « mandats », des « *horismoi* », des documents émanant des « archontes patriarcaux », « des convocations, des nominations ou des transferts effectués par le patriarche, des lettres avec ses collègues patriarches orientaux ». Mais c'est ainsi, et cela ne signifie pas qu'il n'y en ait pas eu ! La surprise que manifeste l'auteur face à cette perte est du reste pour le moins... surprenante[35]. Comme chacun sait, les registres de la chancellerie patriarcale ne nous ont pas été conservés pour cette période, et de ce fait les regestes de Darrouzès concernant les épiscopats des trois patriarches antérieurs, Euthymios II (1410-1416), Iôsèph II (1416-1437) et Mètrophanès II (1440-1443) obéissent aux mêmes critères que ceux du patriarcat de Mammas : un nombre infime d'actes originaux, des lettres patriarcales conservées en priorité dans les archives étrangères, de simples mentions dans des sources narratives, et un grand nombre de « documents périphériques[36] ». Si l'on possédait, pour leurs épiscopats et celui de Mammas,

compte comme authentiques et datant de l'épiscopat de Mammas (1445-1450) —, quatre émanent de son opposition religieuse, cela est dû simplement au fait que Scholarios et ses amis, triomphant après 1453, ont assuré eux-mêmes la copie et la conservation de leurs écrits de combat beaucoup mieux que le patriarche lui-même.

35. Au reste, tout, dans ces regestes, est pour l'auteur matière à surprise : « il y a largement de quoi s'étonner... » (M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 77) ; « leur nombre est, de façon étrange, très peu élevé... » (*ibidem*, p. 78) ; « troisième élément de surprise » (*ibidem*, p. 78).

36. Une comparaison avec la chancellerie impériale contemporaine est de ce point de vue éclairante. Si l'on ne disposait, pour retracer l'activité du basileus Jean VIII entre 1445 et 1448, que d'actes officiels, il faudrait se contenter de deux informations : un prostagma délivré pour la Grande Lavra en octobre 1445 conservé en original, et un second qui n'est autre que l'acte de transfert du métropolite Iôacheim d'Agathopolis de novembre 1447 dont on a parlé (conservé en copie dans un manuscrit) — et qui figure dans les regestes de Mammas par Darrouzès. Cf. I. Djurić, *Le crépuscule de Byzance*, Paris 1996, p. 357. Or, lorsque l'on consulte les regestes des actes de ce basileus pour cette courte période, regestes dressés, eux, par Franz Dölger à partir de toutes les sources disponibles — surtout sources narratives

l'équivalent des beaux registres patriarcaux de la seconde moitié du XIVe siècle et des premières années du XVe siècles actuellement republiés à Vienne[37], il serait possible de se livrer à des conclusions sur tel ou tel aspect de leurs patriarcats, parce que s'y trouveraient tous les types d'actes énumérés par l'auteur ; ou plutôt son analyse des moyens d'actions limités de Mammas se trouverait-elle fondée si, comme il l'affirme, ne s'y trouvaient pas de documents de ce type. En tout état de cause, comme le registre patriarcal de Mammas n'existe plus, tenter de se faire une juste idée du fonctionnement du patriarcat sous son épiscopat sur la base de seulement deux actes — dont un est celui qui nous occupe, si atypique de par sa nature d'authentique de reliques —, est tout simplement irrecevable.

L'idée que Mammas n'ait pas disposé d'un synode lui permettant d'assumer correctement ses fonctions laisse d'ailleurs perplexe. En effet, sur son lit de mort en juin 1445, le métropolite d'Éphèse Markos Eugénikos, le principal opposant au concile de Florence, fit savoir à ses proches qu'il refusait pour ses cérémonies funèbres la présence du patriarche Mammas et en particulier « de ses métropolites, de son clergé ou, de façon générale, de tous

et documents des archives occidentales —, on comptabilise douze regestes, soit dix actes de plus qui ne nous sont connus que par des mentions : Fr. Dölger, *Regesten 5...*, *op. cit.*, nos 3508a-3518, p. 130-132.

37. Les manuscrits *Vind. hist. gr.* 47 et 48 conservés à la Bibliothèque Nationale autrichienne de Vienne constituent les deux uniques témoins des registres du patriarcat de Constantinople, et couvrent la période 1315-1402. Édités par F. Miklosich, J. Müller, *Acta et Diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, I-II, Vienne 1860-1862 (*Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV usque ad MCCCCII*), ils sont actuellement en cours de republication à Vienne, avec traduction allemande, dans la série *Corpus Fontium Historiae Byzantinae (Series Vindobonensis)*. Sont déjà parus : *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel* 1. Teil : *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331*, éd. H. Hunger, O. Kresten, Vienne 1981 ; *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel* 2. Teil : *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1337-1350*, éd. H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane, Vienne 1995 ; *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel* 3. Teil : *Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1350 - 1363*, éd. J. Koder, O. Kresten, M. Hinterberger, Vienne 2001.

ceux qui sont en communion avec lui[38] ». Ce renseignement, d'autant moins suspect qu'il émane de l'opposant le plus déterminé au patriarcat uni à Rome, prouve bien que Mammas avait autour de lui des métropolites, et donc de quoi composer un synode. M. Cacouros tourne la difficulté en soutenant que ce patriarche n'avait fait qu'hériter de ces métropolites, nommés à partir de 1440 par son prédécesseur unioniste au patriarcat, Mètrophanès II, sous-entendant ainsi que Mammas n'avait plus, lui, le pouvoir d'en nommer à partir de 1445. Il est certain que le moyen le plus propice, pour ces patriarches unionistes fortement contestés, de se constituer un synode qui leur fût favorable, était bien sûr de profiter d'un décès de métropolite pour nommer aussitôt à sa place un candidat unioniste. Mètrophanès II le fit systématiquement[39], mais on peut prouver que Mammas le fit aussi, ce qui montre, premièrement, qu'il avait pour ce faire le synode adéquat et, deuxièmement, que ces nominations donnèrent forcément lieu à des actes patriarcaux officiels, qui ne figurent pas dans les regestes de Grègorios comptabilisés par Darrouzès.

En survolant rapidement les sources, on peut ainsi établir que Mammas nomma au moins trois métropolites : un Makarios de Serrès élu en 1447, connu par un document grec, et qui ne put se maintenir sur son siège[40] ; un

38. Sp. Lambros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, I, Athènes 1912-24, p. 35, l. 5-12 ; L. Petit, « Documents relatifs au concile de Florence. Documents VII-XXIV : Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse », *Patrologia Orientalia* XVII, 1923, section II, doc. XXIIIa, p. 485, l. 5-14 : λέγω δὲ περὶ τοῦ πατριάρχου [...] τῶν ἀρχιερέων αὐτοῦ ἢ τοῦ κλήρου αὐτοῦ ἢ ὅλως τῶν κοινωνούντων αὐτῷ...

39. D'après les maigres informations dont on dispose, on peut établir qu'entre 1440 et 1443 Mètrophanès II fit procéder à l'élection d'au moins cinq métropolites : les métropolites de Néocésarée, Tyana et Mokèssos, et d'Amasie — ce dernier siège étant échu au Pachômios dont il a été parlé plus haut —, ainsi qu'un métropolite d'Athènes anonyme dont Markos d'Éphèse se fait l'écho de l'élection en 1442, mais dont on connaît par ailleurs le prénom, Théophanès (*PLP* n° 7603, entrée Θεοφάνης). Cf. Darrouzès, *Les regestes*..., *op. cit.*, n° 3391, p. 53-54 ; M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 82, n. 30.

40. V. Laurent, « La métropole de Serrès contre le concile de Florence », *Revue des Études byzantines* 17 (1959), p. 198 ; *PLP* n° 16274 ; entrée Μακάριος.

Malachias, mentionné par une chronique brève[41], que Mammas fit élire à Corinthe en 1446 et qui succédait à Markos, mort en été 1444[42] ; et très certainement Iôsèph d'Héraclée, que l'on ne connaît que par un acte romain et qui remplaçait opportunément le défunt Antônios d'Héraclée, adversaire déclaré de l'Union, probablement mort vers 1440-45[43]. Rappelons surtout que pour constituer un synode légal, il suffisait à un patriarche de disposer à Constantinople de douze métropolites favorables, ce qui n'était quand même pas un quorum bien difficile à atteindre[44] ! Une enquête plus systématique

41. P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, I Vienne 1975 [*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 12/1], Chronik 33, § 66, p. 256 ; *PLP* n° 16490 ; entrée Μαλαχίας.

42. *PLP* n° 17061 ; entrée Μάρκος.

43. Que Iôsèph d'Héraclée ait été unioniste ressort clairement du fait qu'il accompagna Grègorios dans sa fuite vers Rome en 1450 : Archivio di Stato di Roma, *Camera Apostolica*, Libri dei mandati, reg. 1447-1452, f. 183r (doc. du 19/12/1450) = N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle*, II, Paris 1899, p. 27-28. La date de la mort de son prédécesseur Antônios (*PLP* n° 1097, entrée Ἀντώνιος) n'est pas exactement connue et a pu être de peu postérieure à sa dernière mention de 1440, ce qui impliquerait que Iôsèph aurait été nommé métropolite par Mètrophanès II, donc avant août 1443, et non par Mammas à partir de 1445. Mais la proximité manifeste de Iôsèph avec Mammas, au point de l'accompagner dans son exil romain fin 1450, en ferait plutôt une créature de ce dernier.

44. Le phénomène, propre à cette époque, de métropolites résidant dans la capitale et fréquentant le patriarcat pour cause d'occupation de leurs sièges par les Turcs ou par les Latins est trop connu pour qu'on y insiste ici : pensons notamment à l'Asie Mineure. Outre les métropolites de passage à Constantinople, qui pouvaient constituer à l'occasion un soutien opportun, il y avait aussi ceux qui, titulaires de métropoles proches de la capitale et encore aux mains des Byzantins, pouvaient s'y rendre au moindre appel. C'était le cas des métropolites de Sélymbria, Mésembria et Anchialos : on ne connaît pas leur nom pour la période, mais il n'y a pas à douter, lorsqu'on voit Mammas tenter d'imposer un candidat unioniste à Serrès, ville ottomane, en 1447, qu'on ait veillé à ce que leurs titulaires fussent de fidèles unionistes. De toute façon, si d'aventure il y avait difficulté pour un patriarche unioniste à pourvoir de « vraies » métropoles, ou s'il ne pouvait se permettre d'attendre la mort éventuelle de tel ou tel pour imposer un candidat favorable et atteindre ainsi le

qui battrait le rappel de toutes les sources disponibles donnerait sans doute quelques noms supplémentaires, mais d'ores et déjà, on peut infirmer l'idée d'un Mammas totalement dépourvu des moyens de se constituer un synode, du moins dans les premières années de son épiscopat, soit justement durant la période qui nous occupe, entre 1445 et 1448[45].

Il en est de même de l'argument selon lequel, déjà dépourvu de synode, Mammas n'aurait même plus eu autour de lui les notaires de sa chancellerie, qui auraient tous déserté Sainte-Sophie au point de contraindre ce patriarche à faire appel à son « ennemi » Scholarios pour rédiger l'authentique de reliques en faveur du duc de Bourgogne. Il se trouve en effet que, *précisément* pour ces années 1445-1448 qui virent l'établissement de ce document, on a la chance de connaître quelques-uns des scribes qui œuvraient au sein de la chancellerie patriarcale de Mammas. En 1976, Otto Kresten a ainsi montré que lorsque, en 1445-1446 à Constantinople, le cardinal Isidore de Kiev s'occupa de copier et de faire copier sur place des manuscrits contenant les actes des premiers conciles pour les besoins de la propagande unioniste, Mammas mit alors à sa disposition des copistes qui n'étaient autres que des membres de sa chancellerie et, le cas échéant, des membres du clergé patriarcal[46]. On connaît ainsi un certain Andronikos Alèthinos, diacre et *épi*

fameux quorum, lui restait toujours la possibilité de nommer des candidats à des métropoles aussi théoriques que « Néocésarée, Tyana ou Mokessos » !

45. Le témoignage du manuscrit *Dion.* 150, que M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 79-82, sollicite pour appuyer également sa thèse d'un Mammas sans synode, n'est pas recevable non plus. Il conserve une liste dressée par Scholarios vers 1450-51 — liste que l'auteur estime évolutive de manière peu convaincante — de trente-quatre clercs ayant participé au concile de Florence et pour lesquels il a noté l'évolution de leur position sur la question de l'Union (Scholarios, *Œuvres complètes*, III, p. 194-195). Certes, l'auteur avertit qu'il faut user de ce texte avec précaution puisqu'il « ne faut pas oublier, dans ce calcul, les modifications de statut qui étaient survenues entre-temps, ainsi que l'élection de quelques prélats unionistes, ou l'occupation, au sein du patriarcat, de certains postes par des unionistes » : mais justement, parce qu'il offre seulement une liste des prélats présents au concile de 1438-39 et nullement une liste des prélats en poste dans les années 1440, ce texte ne peut servir la démonstration de l'auteur.

46. O. Kresten, *Eine Sammlung von Konzilsakten aus dem Besitze des Kardinals*

tôn gonatôn au patriarcat, soit titulaire d'un office figurant au dix-septième rang sur la liste des *offikia* de la Grande Église, qui partagea alors son travail de copie avec un moine Athanasios et un certain Nikodèmos[47]. D'autres sources nous font connaître également le diacre Léôn Atrapès, qui, très significativement, a réalisé dans les années 1440 plusieurs copies de la bulle d'Union de Florence[48]. En juin 1447, revêtu du titre de nomophylax, il assu-

Isidoros von Kiev, Vienne 1976, p. 97-98 : « ...scheint die Folgerung nicht unmöglich, daß die für Isidoros von Kiev tätigen Kopisten in der paläographischen Tradition des Patriarchatsregisters stehen könnten, d. h. selbst Angehörige der Kanzlei des Patriarchen von Konstantinopel (oder zumindest des Patriarchatsklerus) waren. Als solche waren sie gewiß geübte Schreiber, wenn auch nicht auf halbliterarische Texte wie Konzilsakten spezialisiert. Ansonsten würden alle Faktoren (namentlich Zeit, Ort und Gelegenheit) gut zueinanderpassen, denn daß Patriarch Gregorios III. ohne größere Schwierigkeiten Angehörige seiner Kanzlei beziehungsweise des Patriarchatsklerus — soferne sie natürlich nicht gegen die Kirchenunion opponierten — als Kopisten seinem Kampfgenossen Isidoros von Kiev zur Verfügung gestellt haben könnte, erscheint einleuchend ». Il est du reste intéressant de mentionner la remarque que tire O. Kresten, *Die Sammlung*, p. 90, n. 249, de cette affaire, remarque que nous paraphrasons ici : à l'évidence, la relative facilité avec laquelle Isidore de Kiev put alors visiter les bibliothèques de la capitale byzantine pour ses intérêts clairement pro-romains, même celles de monastères notoirement tenus par des higoumènes antiunionistes, montre qu'en 1445-46 l'opposition antinunioniste ne disposait pas encore des moyens de pression suffisants, qui se trouvaient toujours aux mains des partisans de l'Union, soit en priorité entre celles du patriarche Mammas, et suffisaient à paralyser une résistance prévisible.

47. O. Kresten, *Eine Sammlung...*, *op. cit.*, p. 99-100 ; *PLP* n° 639, entrée Ἀληθινὸς Ἀνδρόνικος ; E. Gamillscheg, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*. 3.Teil *: Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan. Fasz. A : Verzeichnis der Kopisten*, Vienne 1997, p. 35, n° 29 : Ἀνδρόνικος Ἀληθινός. Le travail de copie d'Alèthinos s'est conservé dans le *Vat. gr.* 830.

48. *PLP* n° 1653, entrée Ἀτράπης Λέων, corrigée dans *PLP* n° 91400. Pour son activité de copiste, attestée de 1426 à 1447 : D. Harlfinger, *Specimina griechischer Kopisten der Renaissance*, I, *Griechen des 15. Jahrhunderts*, Berlin 1974, n° 13, p. 17, et Gamillscheg, *Repertorium der griechischen Kopisten...*, *op. cit.*, p. 145, n° 383 : Λέων Ἀτράπης. Pour ses copies de la bulle d'Union : Idem, « Das Konzil von Ferrara-Florenz und die Handschriften-Überlieferung », *Annuarium Historiae Conciliorum* 21/2 (1989), p. 301, 307, 312-313.

rait et authentiquait de sa signature la copie de deux documents autographes de l'archonte et commerciaire des poissons kyr Théodôros Batatzès, par lesquels ce dernier faisait don d'une boutique constantinopolitaine à un monastère athonite récemment fondé par un moine Mélétios[49]. Pensons aussi à Théodôros, diacre, *nomikos* et *hypomnématographos* de la Grande Église, qui fut du concile de Florence où il copia, en 1437, un manuscrit pour Bessarion, et semble avoir été actif au patriarcat jusqu'en 1467[50]. Même si l'on admet que, pour des raisons d'opposition, Mammas « a certainement dû réduire au maximum la chancellerie patriarcale[51] », il apparaît qu'il ne manqua jamais de notaires, de secrétaires, et en général de gens de plume pour assurer la rédaction de ses actes officiels. Pour cela même, l'idée qu'il ait dû avoir recours à Scholarios par manque de personnel qualifié est parfaitement irrecevable.

Au reste, Scholarios était-il vraiment détenteur dans ces années-là d'une charge d'enseignement à l'école patriarcale, comme l'avance M. Cacouros, c'est-à-dire revêtu d'une charge qui aurait justifié sa présence « ennemie » au patriarcat et éclairé en particulier le fait que Mammas aurait pu faire appel à lui pour écrire notre document, comme son subordonné ? Il n'est pas question de reprendre ici point par point l'analyse que cet auteur a consacrée, dans plusieurs études, au « titre » de *katholikos didaskalos* porté exclusivement, selon lui, au sein de l'école patriarcale par un « maître universel », un « professeur à tout enseigner[52] », une analyse à laquelle nous

49. *Actes de Lavra*, III, éd. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou [*Archives de l'Athos* 10], Paris 1979, doc. 170, p. 188-191 ; G. De Gregorio, « Attività scrittoria a Mistrà nell'ultima età Paleologa : il caso del cod. Mut. gr. 144 », *Scrittura e civiltà* 18 (1994), p. 271 ; p. 276, n. 89 et 90 ; Th. Ganchou, « Giacomo Badoer et kyr Théodôros Batatzès », p. 64 (cf. réf. *infra*, n. 88). La charge de nomophylax était palatine, accordée par le basileus à un haut fonctionnaire du patriarcat.

50. *PLP* n° 7476, entrée Θεόδωρος ; D. Harlfinger, *Specimina…*, *op. cit.*, n° 11 et 12, p. 16-17.

51. M. Cacouros, « Un patriarche à Rome… », *op. cit.*, p. 82.

52. M. Cacouros, « Jean Chortasménos *katholikos didaskalos*. Contribution à l'histoire de l'enseignement à Byzance », dans *Synodia. Studia humanitatis Antonio*

n'adhérons pas[53]. Ce qui importe pour notre propos ici, est de contester l'idée que l'enseignement de Scholarios, effectivement professeur (διδάσκαλος), et en particulier de théologie, ait eu pour cadre le patriarcat, en rappelant que, avant sa propre accession à la dignité de patriarche de Constantinople, donc avant 1454, il ne fut *jamais* détenteur d'une charge le

Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata, éd. U. Criscuolo, R. Maisano, Naples 1997, p. 83-107 ; Idem, « Jean Chortasménos *katholikos didaskalos*, annotateur du *corpus logicum* dû à Neophytos Prodromenos », *Ὀπώρα. Studi in onore di mgr P. Canart per il LXX compleànno*, éd. S. Lucà, L. Perria, Rome 1998 [*Bollettino della Badia greca di Grottaferrata* 52], p. 185-225 ; Idem, « Un patriarche à Rome… », *op. cit.*, p. 118.

53. D'autres attestations contemporaines négligées par l'auteur montrent en effet que, loin de faire référence à une fonction d'enseignement spécifique au patriarcat, l'expression *katholikos didaskalos* était à Byzance hautement banale lorsqu'il s'agissait d'exalter les hautes compétences d'un lettré théologien considéré comme un « maître (ou docteur) universel » en ces matières, comme le montrera ailleurs Marie-Hélène Blanchet. Rappelons qu'il n'y a au reste que deux occurrences où le nom de Scholarios est attaché à l'expression *katholikos didaskalos*. Tout d'abord alors que, devenu moine depuis deux ans et se posant en patriarche potentiel depuis la fuite de Mammas à Rome, il signe la lettre du 18 janvier 1452 de la *Synaxe* antiunioniste aux Praguois comme ὁ καθολικὸς τῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας διδάσκαλος, ταπεινὸς μοναχὸς Γεννάδιος : A. Salač, *Constantinople et Prague*, p. 18. Ensuite, dans le titre que son ami Syropoulos donne à la copie qu'il réalisa, en septembre 1446, du premier traité de Scholarios sur la procession du Saint-Esprit (Scholarios, *Œuvres complètes* [cf. réf. *infra*, n. 55], II, p. V et 1) tandis que les titres de deux autres œuvres de Scholarios également copiées par Syropoulos — un ouvrage de polémique antibarlaamite copié en août 1445 ; le deuxième traité du Saint-Esprit copié en septembre 1447 — n'associent nullement le mot καθολικός à διδάσκαλος (cf. Scholarios, *Œuvres complètes*, III, p. XVIII et 204 ; II, p. IX et 269). Seul le premier titre (sur trois) est donc en cause, et il est à signaler que dans la citation qu'en donne M. Cacouros, « Un Patriarche à Rome… », *op. cit.*, p. 120, le καὶ qui lie λογιωτάτου à καθολικοῦ est omis (à comparer avec Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. V et 1 : Τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου καὶ καθολικοῦ διδασκάλου τῆς τε ἁγίας τοῦ Χριστοῦ καὶ ὀρθοδόξου ἐκκλησίας καὶ τῆς ἱερᾶς αὐτῆς θεολογίας κῦρ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου). Omettre ce καὶ, c'est s'interdire de voir la fonction véritable du qualificatif καθολικοῦ dans ce passage, celle de simple épithète, comme pour les σοφωτάτου et λογιωτάτου qui le

rattachant en aucune façon à cette institution. La démonstration en est d'ailleurs aisée à conduire ; il suffit de s'en tenir aux renseignements qu'a donné le principal intéressé sur ses diverses fonctions pour l'époque qui nous occupe, et cela à plusieurs reprises dans ses écrits : rien de tel n'y figure[54]. Signalons du reste que, sur la base de ces mêmes écrits, aucun des précédents biographes de Scholarios n'avait jamais avancé l'idée d'un quelconque lien du personnage avec le patriarcat avant 1454. Tous ont retracé, avant cette date, la carrière d'un lettré *laïc* doublé d'un théologien, mais cela au service exclusif du basileus[55], et c'est également la conclusion de la dernière biographe de Scholarios, Marie-Hélène Blanchet[56]. En se livrant à une analyse systématique des allusions que, dans ses œuvres littéraires, Scholarios fait aux diverses charges qu'il a revêtues sa vie durant, elle a pu en affi-

précédent, en une énumération qui permettait à M. Jugie de conclure que « c'est avec une admiration de disciple fervent que son ami Sylvestre Syropoulos multiplie les épithètes superlatives devant son titre de *maître en sacrée théologie* » : Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. XVII.

54. Cf. les passages autobiographiques cités *infra*, n. 61 et 62.

55. Pour la carrière de Scholarios, les principales études sont celles de Sp. Lambros, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, II, Athènes 1912-24, p. α'-μδ' ; L. Petit, X. A. Sidéridès, M. Jugie, *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, I-VIII, Paris 1928-1936, I, p. IX-XIV ; VIII, Appendice V, p. 20*-47* ; M. Jugie, « Georges Scholarios, professeur de philosophie », *Studi bizantini e neoellenici* 5 (1939), p. 482-494 ; C. J. G. Turner, « The Career of George-Gennadius Scholarius », *Byzantion* 39 (1969), p. 427-428 ; F. Tinnefeld, « Georgios Gennadios Scholarios », dans *La théologie byzantine et sa tradition (XIIIe-XIXe s.)*, II, éd. C. G. Conticello, V. Conticello, Turnhout 2002, p. 477-549. Que Scholarios ait été laïc jusqu'à ce qu'il choisisse, fin 1449 / début 1450, l'état monastique en prenant le nom de Gennadios, est indiscutable. Dans ces conditions, on voit mal comment lui attribuer avant cette date une « charge » de *katholikos didaskalos* qui, selon son exégète, aurait été celle d'un « clerc disposant d'une charge d'enseignement (et non pas d'un *officium*) à l'école patriarcale » : M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 118.

56. M.-H. Blanchet, *Le patriarche Georges Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472) : personnage mythique, personnage réel*, thèse de doctorat soutenue à Toulouse II Le Mirail en novembre 2005 sous la direction du professeur Alain Ducellier, en cours de publication dans la collection *Archives de l'Orient chrétien*.

ner la chronologie, grâce notamment à des révisions de datation de certains écrits concernés. Il en ressort qu'avant le concile de Florence (1438-39), Scholarios, professeur de sa propre école privée depuis déjà quelques années, devint, au début de 1436, chef du secrétariat du basileus Jean VIII et l'un de ses conseillers, ainsi que juge général des Rhômaïoi ; des charges auxquelles il ajouta, probablement à partir de 1440, celle de prédicateur officiel au palais impérial[57], dont le titre officiel était celui de « professeur en sacrée théologie (ἱερᾶς θεολογίας διδάσκαλος)[58]. On sait que ces charges impériales prestigieuses lui furent retirées courant 1447, suite à des pressions de Mammas sur Jean VIII[59], ce qui, entre parenthèses, doit conduire à

57. M.-H. Blanchet, *Le patriarche Georges Gennadios Scholarios...*, *op. cit.*, p. 380-382, 392-397 et 514-515.

58. Voir référence *infra*, n. 61.

59. C'est Scholarios lui-même qui nous apprend sa disgrâce. Dans son dialogue fictif avec Mammas, caché sous le pseudonyme assez transparent de Néophron, il fait dire au patriarche s'adressant à lui : « Tu n'es ni secrétaire, ni juge, ni n'enseignes plus les dogmes sacrés de l'Église, puisque tout cela, moi je te l'ai enlevé » (Scholarios, *Œuvres complètes*, III, *Premier dialogue sur la procession du Saint-Esprit*, p. 21, l. 29-30 : « οὐ γὰρ εἶ σεκρετάριος, οὐδὲ δικαστής, οὐδὲ τὰ ἱερὰ ἐκεῖνα ἐπ'ἐκκλησίας διδάσκεις δόγματα, ἐπεὶ ἐγώ σε ταῦτα ἀφειλόμην »). L'expression ἐπ'ἐκκλησίας διδάσκεις δόγματα doit absolument être comprise comme « enseigner les dogmes concernant l'Église » et non, comme l'a traduit par erreur C. J. G. Turner, « The career... », *op. cit.*, p. 432, comme « preach sermons *in church* ». M. Cacouros, « Un Patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 109 et n. 104, conteste la véracité de ce témoignage en assurant ne pas croire que « Mamas ait voulu ou été capable de prendre une mesure quelconque contre Scholarios », lui préférant un autre passage de Scholarios où ce dernier affirme avoir quitté ses fonctions de son plein gré (Scholarios, *Œuvres complètes*, I, p. 289, l. 6-7). Mais si effectivement, dans sa *Lamentation* de 1460, Scholarios déclare avoir quitté ses charges de lui-même, c'est qu'entretemps, selon les mots de C. J. G. Turner, « The career... », *op. cit.*, p. 432, « he had forgotten the details ». Pour une analyse de *tous* les passages où Scholarios reconnaît clairement la privation de ses charges officielles du fait du pouvoir et fait remonter cette disgrâce à 1447, voir M.-H. Blanchet, *Le patriarche Georges Gennadios Scholarios...*, *op. cit.*, p. 516-517, pour laquelle « il faut sans doute comprendre que le patriarche avait réussi à faire pression sur l'empereur pour que Scholarios soit écarté du palais ». Cf. également F. Tinnefeld, « Georgios Gennadios Scholarios », *op. cit.*, p. 485.

exclure l'année 1448 comme date d'émission de notre certificat, puisqu'il est inconcevable qu'après 1447 Scholarios, en disgrâce auprès du pouvoir, ait pu être associé à la confection d'un document émanant des plus hautes autorités de l'État byzantin.

En réalité, durant la période 1445-1447 qui nous intéresse, le lettré Scholarios était un fonctionnaire impérial laïc doublé d'un théologien, ce qui peut sembler aujourd'hui surprenant, mais qui ne l'était pas à Byzance[60]. Une de ses fonctions officielles, celle consistant à prêcher les dogmes sacrés, pourrait faire croire par sa nature qu'elle le rattachait à l'Église patriarcale. Mais il n'en est rien car ces sermons, dont il nous dit qu'il les assurait chaque vendredi, étaient donnés au palais impérial, précisément dans la salle du *triklinos*. Il s'agissait donc là d'une charge de prédicateur officiel à la cour à lui confiée par le basileus, son « employeur » habituel[61]. Mais ce n'est

60. Comme le rappelle M. Jugie dans Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. XVII : « Ainsi, au moment où il compose ces longs traités de controverse sur l'une des questions les plus élevées et les plus obscures de la théologie, Scholarios est encore simple laïc. Cela peut paraître surprenant en Occident, surtout à notre époque. Le phénomène n'a rien d'anormal en Orient, où les laïcs détiennent souvent le record de la science sacrée ». Voir du reste le passage où Scholarios dit qu'il prêchait ἐν βασιλείοις, ἔτι κοσμικοῦ ὄντος (cf. réf. note suivante).

61. Selon ses propres termes dans une note autographe, il avait été « nommé professeur de théologie sacrée au palais » (τῆς ἱερᾶς θεολογίας διδάσκαλος ἐν τῷ παλλατίῳ κεχειροτονημένος : Scholarios, *Œuvres complètes*, VI, p. 178, l. 30) ; « il enseignait la parole de Dieu dans le triklinos du basileus chaque vendredi, en présence du Sénat et de tout le peuple » (…διδάσκων ἐν τῷ τρικλίνῳ τοῦ βασιλέως κατὰ παρασκευὴν ἑκάστην, παρούσης τῆς συγλήτου καὶ πάσης τῆς πόλεως, τὸν λόγον τὸν τοῦ Θεοῦ : Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. 2, l. 8-10). Dans sa note marginale du manuscrit qui a conservé son *Sermon pour la fête de la Transfiguration*, il précise que « il en a été donné lecture au palais, alors que j'étais encore dans le monde et exerçait les charges publiques sous le basileus Jean » (Scholarios, *Œuvres complètes*, I, *Sermon pour la fête de la Transfiguration*, p. 149, l. 13-15 : ἀνεγνώσθη ἐν βασιλείοις, ἔτι κοσμικοῦ ὄντος καὶ τοῖς ἐκεῖ διαπρέποντος λειτουργήμασιν, ἐπὶ Ἰωάννου βασιλέως). Dans sa *Lamentation* de 1460, il s'écrie : « et comment pourrais-je me rappeler sans larmes ces auditoires-là, le basileus, ses frères, les grands, les évêques, les clercs, les moines, les

pas cette charge impériale de Scholarios qui doit retenir notre attention ici, mais une autre, celle de secrétaire général (καθολικὸς σεκρετάριος) du basileus Jean VIII, qu'il assumait depuis 1436[62]. Au reste, il n'y a pas d'autre alternative. Puisque, entre 1445 et 1447, Scholarios n'a jamais eu de charge au patriarcat faisant de lui un subordonné de Mammas au point de devoir lui servir de secrétaire à l'occasion, d'autant que ce patriarche avait bien d'autres scribes à sa disposition, c'est qu'il a écrit l'authentique de reliques comme secrétaire du basileus Jean VIII, et donc sur l'ordre de ce dernier. Partant, ce document n'a plus aucune raison d'avoir été élaboré au patriarcat : il l'a été, à l'évidence, au palais impérial[63].

Or, pour élaborer ce document, il a fallu que soient réunis en un même lieu, et donc en priorité dans une résidence impériale de Constantinople, au moins quatre protagonistes : Géôrgios Scholarios, qui a servi de rédacteur ; le basileus Jean VIII, qui a ordonné à ce dernier de rédiger cet acte ; le despote Théodore II, frère du basileus, qui donnait ces reliques ; enfin, et surtout, le patriarche Mammas, qui en garantissait la validité. Peut-on savoir à quel moment, entre 1445 et 1447, ces quatre personnes furent susceptibles de se trouver réunies « au palais » ? Oui, et ce n'est pas le moindre des para-

marchands de l'agora, les habitants de la ville, les étrangers, auxquels je délivrais dans le triklinos la parole divine ? » (Scholarios, *Œuvres complètes*, I, p. 288, l. 36-p. 289, l. 2 : καὶ πῶς ἔχω μνησθῆναι τῶν ἀκροατηρίων ἐκείνων ἀδακρυτί, τοῦ βασιλέως, τῶν ἀδελφῶν, τῶν μεγιστατῶν, τῶν ἐπισκόπων, τῶν ἀπὸ τοῦ κλήρου, τῶν μοναχῶν, τῶν ἐξ ἀγορᾶς, τῶν ἀστῶν, τῶν ξένων, οἷς ἐν τῷ τρικλίνῳ προκαθημένοις τὸν θεῖον λόγον ὡμίλουν ;).

62. Pour la date de sa nomination comme tel : M.-H. Blanchet, *Le patriarche Georges Gennadios Scholarios…*, *op. cit.*, p. 382 ; F. Tinnefeld, « Georgios Gennadios Scholarios », *op. cit.*, p. 479. Dans le préambule de son *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit* de 1445, Scholarios (*Œuvres complètes*, II, p. 2, l. 7-10) se présente comme le καθολικὸς σεκρετάριος τοῦ βασιλέως Ἰωάννου καὶ καθολικὸς κριτὴς τῶν Ῥωμαίων καὶ διδάσκων ἐν τῷ τρικλίνῳ τοῦ βασιλέως κατὰ παρασκευὴν ἑκάστην, παρούσης τῆς συγκλήτου καὶ πάσης τῆς πόλεως, τὸν λόγον τὸν τοῦ Θεοῦ …

63. Reste la question du sceau patriarcal, sur laquelle voir *infra*, p. 177-178.

doxes que de constater que c'est Scholarios lui-même qui a livré, dans un de ces écrits, les trois unités de lieu, de temps et d'action qui auraient fort convenablement pu présider à la confection de notre document…

Dans le préambule de son premier traité sur le Saint-Esprit, Scholarios a signalé qu'il mettait là par écrit le contenu des quinze discussions qu'il avait eues « au palais avec l'envoyé pontifical évêque de Cortone et professeur de théologie chez les Latins, en présence également du patriarche kyr Grègorios, du cardinal, de nombreux Latins et Orthodoxes, et face au basileus Jean et au despote Théodore[64] ». Ces discussions théologiques que Scholarios eut « au palais » avec l'évêque de Cortone, *alias* Bartolomeo Lapacci, sont bien entendu les fameux « entretiens du palais de Xylalas », dont on s'accorde à penser qu'ils se déroulèrent « de l'été au mois de novembre 1445[65] ». La

64. Scholarios, *Œuvres complètes*, II, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, p. 1, l. 1-2, l. 4 : τοῦ αὐτοῦ Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου · συνετέθη μετὰ διαλέξεις πεντεκαίδεκα γενομένας ἐν τῷ παλλατιῷ μετὰ τοῦ παπικοῦ πρέσβεως καὶ ἐπισκόπου Κορτώνης καὶ διδασκάλου τῆς παρὰ Λατίνοις θεολογίας · παρόντος καὶ τοῦ κῦρ Γρηγορίου τοῦ πατριάρχου καὶ τοῦ καρδιναλίου καὶ πολλῶν Λατίνων καὶ Ὀρθοδόξων ἐνώπιον τοῦ βασιλέως Ἰωάννου καὶ τοῦ δεσπότου Θεοδώρου. Pour l'identité du cardinal en question, voir *infra*, Appendice, p. 189.

65. Pour la date de ces entretiens, qu'il faut réviser, cf. *infra*, Appendice. Sur le lieu de ces débats théologiques de 1445, le palais de Xylalas : R. Janin, *Constantinople byzantine. Développement urbain et répertoire topographique*, Paris 1964, p. 440. Comme le rappelle O. Kresten, *Die Sammlung…*, *op. cit.*, p. 30, n. 71, ce palais abritait traditionnellement les grandes discussions religieuses sous Jean VIII, comme plus tard sous son successeur Constantin XI. Si, dans l'extrait cité note précédente, Scholarios parle seulement du « palais » (ἐν τῷ παλλατιῷ) comme du lieu de ses affrontements théologiques avec l'évêque de Cortone, il le nomme clairement « palais de Xylalas » lorsque, vers 1449-50, dans sa *Brève Apologie des antiunionistes*, il rend hommage à Jean VIII, rappelant que de son vivant — soit avant 1448 et il est clair que l'on se place bien en 1445 —, ce basileus « nous donna l'autorisation de nous réunir souvent dans le palais dit de Xylalas et de donner une réponse au sujet de notre opposition, alors que le légat était présent et faisait fortement pression en faveur de l'Union » (Scholarios, *Œuvres complètes*, III, *Brève Apologie des antiunionistes*, p. 99, l. 27-29 : …δέδωκεν ἡμῖν ἄδειαν ἐν τῷ τοῦ Ξυλαλᾶ λεγομένῳ παλατίῳ πολλάκις συνελθεῖν, καὶ δοῦναι ἀπόκρισιν περὶ τῆς

coïncidence de la présence concommittante de quatre des protagonistes de notre document au palais de Xylalas à cette date justifierait à elle seule que l'on puisse avancer désormais comme une hypothèse raisonnable l'idée que l'authentique de reliques en faveur du duc de Bourgogne ait pu être élaboré entre l'été et novembre 1445. Mais on ne pourrait guère aller au-delà. Heureusement, un document bourguignon, en nous fournissant le nom de celui qui prit livraison du certificat et des reliques destinés au duc Philippe, ainsi que les circonstances de cette livraison, parfaitement datables par ailleurs, vient rendre cette hypothèse de datation parfaitement sûre.

*

* *

On se souvient que la candidature du bourguignon Waleran de Wavrin[66]

ἐνστάσεως, παρόντος τοῦ λεγάτου καὶ μεγάλην ἀνάγκην ἐπάγοντος ὑπὲρ τῆς ἑνώσεως). De même, dans le préambule de sa copie du *Rapport des antiunionistes*, un rapport qui date de fin 1445 (et non de 1452 comme on l'a longtemps cru), Scholarios rappelle que « alors que le légat, venu à Constantinople, s'y trouvait et faisait pression sur l'empereur à propos de l'Union, ceux qui ont signé ont été souvent réunis dans le palais dit de Xylalas, sur ordre impérial, et ils ont donné cette réponse au basileus […]. Moi aussi j'étais présent à toutes ces réunions, sur ordre impérial et à la demande de nos très vénérés pères » (Scholarios, *Œuvres complètes*, III, *Rapport des antiunionistes*, p. 188, l. 21- p. 189, l. 2 : ἐλθόντος τοῦ λεγάτου ἐν Κωνσταντινουπόλει καὶ ὄντος, καὶ ἀνάγκην ἐπάξαντος τῷ βασιλεῖ περὶ τῆς ἑνώσεως συναχθέντες οἱ ὑπογεγραμμένοι ὁρισμῷ βασιλικῷ πολλάκις ἐν τῷ τοῦ Ξυλαλᾶ λεγομένῳ παλατίῳ, ταύτην τὴν ἀπόκρισιν δεδώκασι τῷ βασιλεῖ […]. Παρῆν δὲ καὶ αὐτὸς ἐν πάσαις ἐκείναις ταῖς συνάξεσιν ὁρισμῷ βασιλικῷ καὶ ἀξιώσει τῶν αἰδεσιμωτάτων τούτων πατέρων). La localisation du palais de Xylalas à Constantinople — non loin du patriarcat ? — reste encore inconnue.

66. Sur l'histoire de l'expédition bourguignonne en Orient de 1444-1445 commandée par Wavrin, que l'on ne peut détailler ici, la bibliographie est abondante. Citons, sans viser à l'exhaustivité, C. Marinesco, « Philippe le Bon duc de Bourgogne et la croisade, 1ère partie : 1419-1453 », dans *Actes du VIe Congrès d'Études Byzantines (27 juillet-2 août 1948)*, Paris 1951, I, p. 147-168 ; H. Taparel, « Un épisode de la politique orientale de Philippe le Bon : les Bourguignons en mer Noire

comme porteur de ces reliques jusqu'en Bourgogne au début de 1446 a été écartée du fait que son biographe, son oncle Jean de Wavrin, mentionne au moment de son départ de Constantinople le don d'une relique de la robe du Seigneur distincte de celles mentionnées par notre document, un don accordé à Wavrin lui-même et non à son duc Philippe, et qui de surcroît fut le fait de l'empereur Jean VIII, et non de son frère le despote Théodore II. En réalité, le capitaine général de la flotte du duc Philippe est bien en cause. C'est que l'oncle-chroniqueur, trop exclusivement soucieux de rehausser le seul prestige de son neveu, et donc de leur maison, a tout simplement « oublié » de noter dans sa chronique que ce dernier avait également reçu à l'époque des reliques données par le despote Théodore au duc de Bourgogne…

Le document qui atteste le fait est de surcroît fort autorisé, puisqu'il s'agit d'un témoignage émanant de celui qui savait mieux que personne ce qu'il en avait été : Waleran de Wavrin lui-même. Tiré des Archives du département du Nord, à Lille, il fait partie d'un dossier de cinq pièces relatives à une seule et même affaire, datant de 1469, soit postérieure de vingt-quatre années à l'événement[67]. Elles concernent un certain Jacques Galois, qui avait

(1444-1446) », *Annales de Bourgogne* 55 (1983), p. 5-29 ; J. Paviot, « "Croisade" bourguignonne et intérêts génois en mer Noire au milieu du XVe siècle », *Studi di storia medioevale e di diplomatica* 12/13 (1992), p. 135-162 ; S. Karpov, « Une ramification inattendue : les Bourguignons en mer Noire au XVe siècle », dans *Coloniser au Moyen Âge*, éd. M. Balard, A. Ducellier, Paris 1995, p. 186-189 ; J. Paviot, *La politique navale des ducs de Bourgogne, 1384-1482*, Lille 1995, p. 113-123 ; idem, *Les ducs de Bourgogne…, op. cit.*, p. 95-109. En général, sur cette croisade de Varna, on consultera toujours avec profit K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, II, *The Fifteenth Century*, Philadelphie 1978, p. 82-94.

67. Lille, Archives départementales du Nord (désormais cité ADN), B. 2074, n° 65309. Ce dossier de cinq pièces toujours inédit — dont C. Marinesco, « Philippe le Bon et la croisade… », *op. cit.*, p. 162, avait eu connaissance en son temps, cf. *infra*, n. 90 — ne conserve pas les lettres originales, mais est constitué de leurs copies, les unes à la suite des autres, effectuées à l'époque par un secrétaire du duc : « Collection faite avec les lettres originales par moy, Soillot ». Nous avons eu accès à ce dossier par la thèse de 3ème cycle, non publiée, de H. Taparel, *Le duché Valois de Bourgogne et l'Orient ottoman aux XIVe et XVe siècles*, soutenue à Toulouse en 1982

participé en 1444-1445 à l'expédition de Wavrin. Tombé depuis dans un état de grande difficulté financière, il adressait en cette année 1469 au duc de Bourgogne, alors Charles le Téméraire, une demande de remboursements de diverses sommes relatives à son aventure orientale, sommes avancées à l'époque par lui et que le duc précédent, Philippe le Bon, ne lui avait jamais réglées. Pour appuyer sa démarche, Jacques Galois sollicita plusieurs attestations, dont celle de Waleran de Wavrin lui-même. Compatissant à l'infortune de son ancien serviteur, Wavrin prit la peine de rédiger en sa faveur deux lettres de recommandation, écrites en français, l'une adressée de Lillers au duc de Bourgogne le 12 février 1469[68], l'autre adressée depuis son château de Wavrin, le 18 juin de la même année, au comte de Saint-Martin, chambellan du duc[69]. Dans ces deux lettres, l'ancien capitaine fait un rapport très détaillé des services que Jacques Galois avait rendus lors de son expédition, mais plus encore des déboires qu'il avait connus alors, en raison des-

sous la direction du professeur Alain Ducellier, où ces cinq lettres se trouvent transcrites dans l'annexe II, sous le document 12, de la p. 274 à la p. 279. L'auteur a mis à profit l'année suivante ces documents, mais sans les publier en annexe et pas toujours à bon escient, dans Taparel, « Un épisode… », *op. cit.* Nous remercions J. Paviot, qui a eu la gentillesse de nous fournir des photocopies de ce dossier archivistique, nous permettant ainsi de contrôler et corriger à l'occasion la transcription de H. Taparel pour les extraits donnés ici. La première pièce (f. 1rv) est la lettre de Wavrin au duc, écrite à Lillers le 12 février 1469 ; la seconde (f. 1v-2v) est la lettre du même au comte de Saint-Martin, écrite de son château de Wavrin le 18 juin 1469 ; la troisième (f. 2v) est une lettre « a tous » de Jean Bayart, ancien trésorier de l'expédition, écrite le 17 juillet 1469 ; la quatrième pièce (f. 3r), écrite également « a tous » le 12 août 1469 par Jacques de Visques, comte de Saint-Martin, ne concerne pas l'expédition de 1444-1445 mais la participation de Galois à une ambassade « devers notre Saint Pere le Pape a Romme, le Roy d'Arragon a Napples et a la seignourie de Venize », en 1446 ; la cinquième pièce (f. 3rv), du 5 février 1469, émane de « Gauselin, fonctionnaire à la chambre des comptes de Lille » et est adressée aux « commis sur le fait des domaine et finance » du duc.

68. ADN, B. 2074, n° 65309, f. 1rv (lettre 1, *Waleran de Wavrin au duc de Bourgogne Charles le Téméraire* ; Lillers, 12 février 1469).

69. *Ibidem*, f. 1v-2v (lettre 2, *Waleran de Wavrin au comte de Saint-Martin* ; Wavrin, 18 juin 1469).

quels, écrivait-il au duc, « il me samble que vous feriez bien lui donner aucune chose a votre bonne discretion, parquoy il fust tenus de prier Dieu, pour vous et pour mondit feu seigneur votre père, que Dieu absoille[70] ». Ces épisodes où Galois s'illustra en Orient, souvent bien malgré lui, Wavrin ne s'embarrasse pas de les dater précisément. Heureusement, une attestation supplémentaire, celle de Jean Bayart, ancien trésorier de l'expédition, nous fournit ces dates, Bayart s'étant repenché pour l'occasion sur ses livres de comptes[71].

Par la lettre de Wavrin au duc, on apprend d'abord que Jacques Galois n'était pas bourguignon, mais qu'il entra au service du duc Philippe seulement en 1443, après qu'il eut accompagné jusqu'à Chalon-sur-Saône, en juin-juillet de cette année, l'ambassadeur byzantin Théodôros Karystènos, en qualité d'interprète, en raison de sa connaissance du grec[72]. Cette

70. *Ibidem*, f. 1v (lettre 1, *Waleran de Wavrin au duc de Bourgogne Charles le Téméraire*).

71. *Ibidem*, f. 2v (lettre 3, *Jean Bayart « a tous »* ; 17 juillet 1469) : « j'ay veu tout au long les livres de l'armée que feu de noble memoire monseigneur le duc, que Dieu absoille, envoya en Constantinoble au mois de may l'an mil IIIIc XLIIII, de laquelle le seigneur de Wavrin fut capitaine general et j'estoie le tresorier. Et aussi ay veu les comptes particuliers dudit seigneur de Wavrin et de moy. »

72. Wavrin révèle en effet que « ung ambassadeur de l'Empereur de Constantinoble nomme Teodore Cabistinol vint a Chalon sur la Sonne devers mondit feu seigneur votre pere, que Dieu absoille, environ le mois de jung ou de juillet en l'an mil IIIIc XLIII, et estoit Jaques Galois serviteur dudit ambassadeur » (lettre 1, *Waleran de Wavrin au duc de Bourgogne Charles le Téméraire*). L'ambassade de Théodôros Karystènos (*PLP* n° 11297, entrée Καρυστηνὸς Θεόδωρος), qui fut à l'origine de l'expédition bourguignonne en Orient de l'année suivante, est très bien connue par des documents d'archives vénitiens publiés ainsi que par des relations bourguignonnes — dont la *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, p. 17 : « Theodore Crystino » — : cf. Fr. Dölger, *Regesten..., op. cit.*, n° 3500, p. 129. Parti de Constantinople vers mars 1443, il était à Venise le 3 mai et donc en Bourgogne en juin ou juillet suivant. Dans la transcription du document bourguignon de sa thèse (p. 276), Taparel donne correctement « mil IIIIc XLIII » ; mais dans son article (H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 6, n. 10), on trouve « mil IIIIc XLII », ce qui le conduit à placer par erreur l'arrivée de Karystènos en Bourgogne en 1442 : à comparer avec J. Paviot, *Les ducs de Bourgogne..., op. cit.*, p. 96, n. 201, qui donne bien

connaissance du grec, qui était réelle puisque c'est bien comme « truchement » que Galois servit Wavrin « es parties de Grece » en 1444-1445, pose le problème de son origine véritable, qui n'est pas révélée par notre documentation, d'autant qu'il n'est pas dit non plus si le Byzantin Karystènos l'avait pris à son service dès son départ de Constantinople ou seulement lors de son arrivée à Venise en mai 1443. Au vu de son patronyme, Galois, il semble *a priori* exclu qu'il ait pu s'agir d'un Grec : un Italien d'Orient ? La question reste ouverte[73]. Quoi qu'il en soit, Galois devant quitter en août 1443 la Bourgogne avec son maître Karystènos pour l'accompagner dans la suite de son ambassade, qui devait le conduire auprès du pape, du roi d'Aragon et de Venise[74], Wavrin, déjà pressenti pour diriger la future escadre du duc en Orient, en profita pour proposer à Galois d'entrer à son service en qualité d'interprète pour son expédition. Avec l'accord du duc Philippe, il fut ainsi décidé qu'après la fin de la mission de Karystènos, Galois retournerait auprès du duc[75], ce qu'il fit « a Luxembourg ensuivant au mois de janvier

« mil IIIIc XLIII » (1443), et fournit des documents d'archives supplémentaires concernant des dons faits à cette occasion à un « truchemant » anonyme de Karystènos, qu'il n'identifie pas mais qui ne peut avoir été que notre Galois (*ibidem* ; citation répétée p. 97, n. 208).

73. Pour C. Marinesco, « Philippe le Bon duc de Bourgogne et la croisade... », *op. cit.*, p. 160, il s'agissait d'un Français, mais on y croit peu. Il est possible en fait qu'il se soit agi d'un Crétois, île où non seulement beaucoup d'habitants d'origine latine parlaient le grec au XVe siècle, mais où nombre d'habitants d'origine ou de culture grecque portaient des patronymes typiquement vénitiens (Polo, Torcello, etc.) ou à consonance nettement occidentale (tel un Giorgio di Flandra qui revient souvent dans la documentation). J. Paviot signale du reste un « Manuel Cristin, natif du païs de Candye » qui semble avoir été de la suite de Karystènos : J. Paviot, *Les ducs de Bourgogne..., op. cit.*, p. 92, 97. Galois aurait-il fait partie de la colonie vénitienne de Constantinople, où les Crétois étaient majoritaires ?

74. On apprend, par une lettre de Cyriaque d'Ancône à Jean VIII du 29 février 1444, que Karystènos (*ille Theodorus Charistenus, egregius orator tuus*) alla trouver le roi d'Aragon Alphonse V en septembre 1443, devant Ascoli, ville que ce monarque assiégeait : *Cyriac of Ancona. Later Travels*, éd. E. W. Bodnar, C. Foss, Harvard 2003, Letter I, p. 4.

75. H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 7, dit que « le duc de Bourgogne

[1444][76] ». Dès le mois de février 1444, le duc de Bourgogne renvoyait Galois pour son compte auprès d'Eugène IV, Alphonse V d'Aragon et Venise. Ce dernier avait terminé sa mission et s'en retournait déjà lorsque, près de Milan, il rencontra Wavrin qui, lui, gagnait la lagune pour prendre la tête de sa flotte, et c'est ensemble qu'ils arrivèrent à Venise[77] en mai 1444, embarquant pour l'Orient le 6 juillet suivant[78]. Des nombreuses missions

chargea alors Jacques Gallois, l'interprète de Carystos (sic), d'accompagner ce dernier devant le Pape, le roi d'Aragon et les Vénitiens, et de revenir l'informer de leurs intentions quant à la croisade qui se préparait ». Philippe le Bon chargea effectivement Galois, encore alors au service de Karystènos, de revenir en Bourgogne après la fin de la mission diplomatique de son maître, mais certainement pas d'accompagner Karystènos durant celle-ci ! Cf. extrait note suivante.

76. Lettre 1, *Waleran de Wavrin au duc de Bourgogne Charles le Téméraire* : « ...et des lors declara mondit feu seigneur votre pere, que Dieu absoille, audit ambassadeur, pour conduire ladite armée que moy, indigne que j'estoie, il my envoyeroit pour son lieutenant et capitaine general, et quant je vy que c'estoit le plaisir de mondit feu seigneur votre pere, que Dieu absoille, que je yallasse, je parlay audit Jaques Galois et sentis a lui, se apres ce qu'il adveroit reconvoyé son maistre jusques a Venize, il vouldroit point venir en ma compaignie pour estre mon truseman, lequel me respondi que tres voulentiers le feroit se c'estoit le plaisir de mondit feu seigneur votre pere, et de son maistre. Je en parlay a mondit feu seigneur votre pere, que Dieu absoille, lequel en parla audit ambassadeur ; et fut conclud que ledit Jaques Galois // s'en hiroit avec sondit maistre devers notre Saint Pere, le Roy d'Arragon et les Venisiens, et retourneroit devers mondit feu seigneur votre pere, que Dieu absoille, et happorteroit nouvelles de l'armée que voulroient faire notre Saint Pere, le roy d'Arragon et les Venisiens. Ledit Jaques Galois s'en hala avec ledit ambassadeur son maistre, et revint devers feu monditseigneur votre pere, que Dieu absoille, a Luxembourg ensuivant au mois de janvier ensuivant... »

77. *Ibidem* : « ...et environ le mois de fevrier apres ensuivant, mondit feu seigneur votre pere le renvoya devers nostre Saint Pere, le Roy d'Arragon et les Venisiens, et le rencontray au plus pres de Milan ledit Jaques Gallois qui s'en retournoit, et retourna avec moy a Venise. » J. Paviot, *La politique navale..., op. cit.*, p. 115 ; idem, *Les ducs de Bourgogne..., op. cit.*, p. 99-100, précise que, ayant reçu ses lettres patentes le 10 avril 1444, Wavrin avait quitté Bruges pour l'Italie le 18 avril.

78. J. Paviot, *La politique navale..., op. cit.*, p. 116 ; idem, *Les ducs de Bourgogne*, p. 102.

que Galois remplit pour son nouveau maître une fois parvenu à Constantinople, Wavrin en retient une, particulièrement intéressante. Elle mena en effet Galois en ambassade auprès de l'empereur de Trébizonde, alors Jean IV Komnènos. Wavrin raconte qu'elle occupa Galois cinq mois, et qu'elle se solda ensuite par une maladie qui valut à l'interprète deux mois d'alitement à Constantinople[79]. Le rapport de l'ex-trésorier Jean Bayart fournit plusieurs éléments tus par Wavrin à cette occasion. Il nous apprend d'abord que cette ambassade eut lieu en avril 1445, qu'elle était envoyée conjointement par Wavrin et le cardinal légat Francesco Condulmer, et il est précisé que Galois regagna Constantinople à la fin août[80], ce qui donne donc, pour terme de sa maladie, la fin d'octobre 1445. C'est alors qu'à peine remis sur pied, il lui arriva un accident supplémentaire que Wavrin raconte dans sa lettre au chambellan du duc, le comte de Saint-Martin, accident si grave que

79. Lettre 2, *Waleran de Wavrin au comte de Saint-Martin* : « Aussi envoiay icellui Jaques et en sa compaignie trois hommes devers l'Empereur de Trapesonde pour certains affaires grandement touchant le bien de ladite armée. Enquoy faisant il vaca cincq mois, a ses despens, et si lui prist au retour une tres greve maladie qui lui dura autres deux mois »... Entre « il vaca cinqs mois » et « a ses despens » se trouve, cancellé, le passage suivant : « Et depuis lui estant avec moy audit lieu de Constantinoble », dû à une erreur du copiste Soillot.

80. Lettre 3, *Jean Bayart « a tous »* : « ...et ay trouvé que, au mois d'avril, l'an ensuivant IIIIc XLV, tres reverend pere en Dieu monseigneur le vies chancelier et cardinal de Venise, legat de notre Saint Pere le Pape oudit Constantinoble et en la mer de Levant, envoya ung notable homme devers l'Empereur de Trapezonde en ambassade, et ledit seigneur de Wavrin envoya avec lui ledit Jaques, simpplement pour ce qu'il savoit le langage, et trois gentilz hommes en sa compaignie, pour aucunes grans besongnes et affaires, pour le bien, honneur et prouffit de ladite armée et de la Crestienneté [...] et lesdits ambassadeurs et gentilz hommes demoureren audit Trapezonde, poursuivant la charge qu'ilz avoient, jusques a la fin du mois d'aoust qu'ilz ariverent audit Constantinoble, qui furent cincq mois ou environ. » H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 19, place par erreur le départ de l'ambassade en mars, et la destine à « l'empereur David » (!). S. Karpov, « Une ramification... », *op. cit.*, p. 186, donne la bonne date d'avril 1445 mais dit l'ambassade à Trébizonde conduite par le cardinal-légat Condulmer en personne, ce qui est contredit par le témoignage de Bayart ci-dessus.

« l'on pensoit qu'il en deust demouré débilité de son entendement ». Il est conté par Wavrin de la manière suivante :

> « Et, depuis, lui [Galois] estant avec moi audit lieu de Constantinoble, lors que je retournay de prendre congié au Dispost de la Morée et de recevoir de lui certains reliquaires qu'il envoya a mondit seigneur le duc, son cheval chey a meschief, et se hurta icellui Jaques si durement en la teste qu'il fut, l'espace de quatre mois, malade si grefment que l'on pensoit qu'il en deust demouré débilité de son entendement...[81] »

L'événement est parfaitement datable. Il se place forcément après la fin d'octobre 1445, terme de la maladie de deux mois qui avait saisi Galois au retour de son ambassade trapézontine, et que Wavrin vient de narrer. Surtout, on sait par la chronique de son oncle Jean de Wavrin qu'après une expédition en mer Noire, Waleran ne revint lui-même à Constantinople, avec le légat pontifical Francesco Condulmer, que le 2 novembre 1445[82]. Or ils étaient l'un et l'autre à l'époque sur le point de s'en revenir en Occident, puisque leur arrivée à Venise est enregistrée comme étant intervenue, pour Condulmer le 10 janvier 1446[83], et pour Wavrin le 15 janvier suivant[84]. Par conséquent, la visite que Wavrin et « Gallois étant avec moi audit lieu de Constantinoble » firent *ensemble* pour prendre congé du « Dispost de la Morée », qui lui confia à cette occasion les reliques pour Philippe le Bon, est absolument à placer entre le 2 novembre 1445 et le 10 janvier 1446. Compte tenu des délais de navigation de l'époque, on peut bien sûr resserrer encore cette fourchette chronologique. En effet, pour effectuer la traversée Constantinople-Venise en plein hiver, il fallait compter à peu près un mois et demi à deux mois[85]. Ainsi, avec une arrivée à Venise entre le 10 et le 15 janvier 1446, un départ de Constantinople de la flotte qui ramenait Condulmer et Wavrin peut difficilement avoir été postérieur au 30 novembre 1445. Aucun des documents du dossier examiné ici, pas plus que la chronique de Jean de Wavrin, ne donnent la date du départ de cette flotte pour son voyage de retour[86]. La chronique se contente de signaler que Wavrin et le cardinal, au retour de leur

81. Lettre 2, *Waleran de Wavrin au comte de Saint-Martin* (l'extrait fait immédiatement suite à celui donné *supra*, n. 79).

82. *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, p. 90 : « Adont, lesdis cardinal et seigneur de Wavrin [...] s'en retournerent a Constantinoble, ou ilz ariverent lendemain du jour de la Toussains, qu'on fait commemoration de toutes ames, en l'an mil quatre cens quarante et chincq. » Le 2 novembre est bien le lendemain de la Toussaint. Cf. H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 24 ; J. Paviot, *La politique navale...*, *op. cit.*, p. 120 ; idem, Les *ducs de Bourgogne...*, *op. cit.*, p. 107.

83. La date d'arrivée du cardinal Condulmer à Venise est connue par des chroniques vénitiennes. Cf. en premier lieu N. Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle*, III, Paris 1902, p. 206, n. 1 ; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant...*, *op. cit.*, II, p. 92 ; H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 25.

84. La lettre 5, *Gauselin de la chambre des comptes de Lille aux commis*, dit que l'expédition « dura XVIII mois VIII jours, commenché le VIe jour de juillet de l'an mil IIIIc XLIIII », c'est-à-dire à compter du départ de Venise (6 juillet 1444) jusqu'au retour dans cette ville, soit le 15 janvier 1445. Cf. C. Marinesco, « Philippe le Bon et la croisade... », *op. cit.*, p. 162 ; H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 25 ; J. Paviot, *La politique navale...*, *op. cit.*, p. 120. Le retard de l'arrivée des bâtiments de Wavrin par rapport à la flotte vénitienne et pontificale fut causé par des immobilisations forcées, d'abord à Modon puis à Corfou, de la part des équipages, qui réclamaient leurs arriérés de gages.

85. Pour la durée de la traversée entre Venise et Constantinople et vice-versa : F. Thiriet, *La Romanie vénitienne au Moyen Age*, Paris 1959, p. 187 : « de sept à huit semaines. »

86. Aussi aucun des spécialistes de la croisade bourguignonne ne s'est-il essayé à proposer une date pour ce départ définitif de Wavrin de Constantinople. On ne trouve rien à ce propos dans C. Marinesco, « Philippe le Bon et la croisade... », *op. cit.*; H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*; J. Paviot, *Les ducs de Bourgogne*. Pourtant, dès 1920 le byzantiniste G. Mercati avait fixé ce départ, indirectement il est vrai puisqu'il s'intéressait seulement à préciser celui du cardinal légat Francesco Condulmer, afin de dater la conclusion des discussions du palais de Xylalas. Mais comme la chronique de Wavrin et la documentation vénitienne disent clairement que Condulmer et Wavrin quittèrent Constantinople *ensemble*, fixer le départ du premier aurait dû permettre d'en déduire la date de celui du second. Cf. G. Mercati, « Bartolomeo Lapacci, vescovo di Cortona, e lo Scolario. L'anno della morte di Marco Efesino » (Appunti Scolariani IV), *Bessarione* 36 (1920), p. 134-143 = *Opere minori* IV [*Studi e Testi* 79], Città del Vaticano 1937, p. 97-106, en part., p. 101, n. 1 : « A Venezia [Condulmer] tornò il 10 gennaio 1446 [...], avrà quindi lasciato Costantinopoli non più tardi del novembre 1445 ». Le terme traditionnel de

expédition de mer Noire, rembarquèrent vers l'Occident après avoir seulement « sejourné aulcuns jours à Constantinoble », juste le temps nécessaire au réarmement des galères[87], une information vague mais qui, effectivement, donne l'impression que ce dernier séjour dans la capitale byzantine fut assez court. Des documents inédits, tirés cette fois des archives vénitiennes, viennent suppléer cette lacune de la documentation connue : Wavrin et le légat pontifical Francesco Condulmer s'embarquèrent de Constantinople pour Venise le 27 novembre 1445. Cette donnée peut être établie à partir du minutier encore inédit du notaire et chancelier du baile vénitien de Constantinople de l'époque, le prêtre Benedetto de Smeritis, qui met en scène, entre le 22 et le 27 novembre 1445, nombre de personnalités de la flotte en partance réglant des affaires de dernière minute, dont le cardinal Condulmer en personne, le 26 novembre[88]. On peut donc assurer que l'accident de cheval

« novembre 1445 » donné par les byzantinistes aux conférences de Xylalas vient de ce calcul, juste, dû à la sagacité de Mercati.

87. *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, p. 91 : « quant nos seigneurs crestiens eurent sejourné aulcuns jours à Constantinoble, et illec repourveu et ravitaillié leurs gallees de ce que necessaire leur estoit, et mesmes remis à point leurs habillemens et armeures, ilz prindrent congié de l'empereur et des grans seigneurs de sa Court ; puis entrerent en leurs vaisseaulz, desancrerent et firent voille ».

88. Archivio di Stato di Venezia, *Cancelleria inferiore*, Notai diversi, busta 6, [notaio Benedetto de Smeritis], désormais cité Smeritis. Nous travaillons actuellement à la publication de ce minutier, que nous avons déjà mis à profit dans une étude précédente : Th. Ganchou, « Giacomo Badoer et kyr Théodôros Batatzès, "chomerchier di pesi" à Constantinople (*flor*. 1401-1449) », *Revue des Études byzantines* 61 (2003), p. 49-95. Dû au prêtre et chancelier du baile des Vénitiens à Constantinople Benedetto de Smeritis, il couvre la période allant du 23 janvier 1445 au 6 novembre 1446. Du 22 au 27 novembre 1445 (soit du doc. 89 au doc. 104 de la future édition), la majorité ou presque des actes notariés concernent des procurations, soit passées par des membres de la flotte en partance désirant assurer le règlement de leurs affaires en souffrance sur place, soit au contraire passées par des permanents de la colonie vénitienne ayant des questions à régler à Venise. Parmi les actes les plus significatifs, citons deux procurations pour Constantinople, l'une établie le 25 novembre 1445 (doc. 98) par le *nobilis vir Nicolaus Contareno quondam domini Gasparis, ad presens supracomitus unius galearum Summi Pontificis contra Teucros*, l'autre établie le 26 novembre 1445 (doc. 101) par *ser Matheus Masarius, scriba galee patrono nobile viro ser Antonio Venerio*. À l'inverse, le 27 novembre (doc. 103), les *reverendus frater dominus Bartholomeus de Iano, minister provincialis Provincie Orientalis ordinis Minorum, et dominus frater Anthonius de Magnario, guardianus monasterii Sancti Francisci de Constantinopoli* donnaient procuration pour Venise à Marino Soranzo et Fantino Zorzi, qui s'en retournaient là-bas. Mais le document le plus important est sans conteste le doc. 104, du 26 novembre 1445, établi par Smeritis dans la résidence constantinopolitaine même du vice chancelier et légat le cardinal Francesco Condulmer, document évoqué plus en détail *infra*, n. 131.

de Jacques Galois, et par là-même la remise à Waleran de Wavrin des reliques destinées au duc de Bourgogne par le « despote de la Morée », eurent lieu forcément entre le 2 et le 27 novembre 1445. Mieux : la période allant du 20 au 27 novembre doit être privilégiée, puisque Wavrin nous dit qu'il « retournay de prendre congié au Dispost », et il est certain qu'il ne vint pas présenter ses adieux à Jean VIII et à son frère dix à vingt jours avant d'embarquer, mais forcément moins. Deux ou trois jours avant tout au plus.

Un point fait certes difficulté, mais il est aisément explicable. Wavrin dit en effet que ces reliques avaient été offertes à Constantinople à son duc par le « Dispost de la Morée ». Or, Théodore II Palaiologos n'était plus, comme on sait, « despote de Morée » depuis mars 1444[89]. Il était alors « despote de Sélymbria » ; ou, plus correctement, il avait cessé d'être à l'époque un despote possessionné ou « apanagé » en Morée, territoire qu'il avait échangé avec son frère Constantin contre Sélymbria[90]. Mais il avait été *le*

89. Géôrgios Sphrantzès : *Giorgio Sfranze, cronaca*, éd. R. Maisano, XXVI, 1, p. 92 : ὁ δεσπότης κῦρ Θεόδωρος τὸν δεκέμβριον μῆνα τοῦ αὐτοῦ ἔτους [1443] εἰς τὴν Πόλιν ἀπέσωσε · καὶ τὸν μάρτιον [1444] παρέδωκα ἐγὼ πρὸς αὐτὸν τὴν Σηλυμβρίαν.

90. Les véritables « dispost[s] de la Morée » étaient à l'époque ses deux frères Constantin et Thomas, et leur candidature est clairement à rejeter. Non seulement parce qu'il faudrait admettre qu'ils aient envoyé eux aussi des reliques au duc de Bourgogne sans que ces envois aient laissé de traces — et on voit mal d'ailleurs comment, depuis la Morée, ils auraient pu se procurer des reliques provenant du trésor impérial —, mais surtout parce qu'*aucun de ces deux despotes ne se trouvait à Constantinople en 1444-1445*. Marinesco et Taparel ne savaient rien de la donation

despote principal à la tête de la Morée de 1407 à 1444, et c'est ainsi qu'on l'avait toujours connu en Occident. Du reste, son installation à Sélymbria était encore tout aussi récente que virtuelle, Théodore II ne bougeant guère

de reliques de Théodore II à Philippe le Bon, parce qu'ils ne connaissaient pas l'article de Van den Gheyn. En revanche, ils connaissaient le don de reliques de Jean VIII à Wavrin grâce au témoignage de la chronique de son oncle Jean et ont eu l'un et l'autre accès à la lettre de Wavrin à Charles le Téméraire de 1469. Mais c'est bien maladroitement qu'ils ont tenté de combiner les deux données. Sans fournir en note l'extrait de la lettre de 1469 concernant « le Dispost de la Morée », se contentant de renvoyer simplement à sa cote archivistique « Nord, B, 2074, n. 65.309 », ils n'en ont pas moins identifié sans hésitation ce « despote de la Morée » avec le despote Constantin *comme si ce prénom était donné par la lettre de Wavrin*, et sans se demander pour autant si ce despote Constantin se trouvait bien à Constantinople à l'époque. Cf. C. Marinesco, « Philippe le Bon et la croisade... », *op. cit.*, p. 162. Pour H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 24, « le 2 novembre 1445, la flotte chrétienne arriva dans la capitale de l'Empire grec où elle fut fêtée par l'empereur et le despote de Morée Constantin Paléologue ». Ce faisant, il renvoie seulement à la chronique de Jean de Wavrin qui pourtant ne mentionne aucun despote, puisqu'on y lit seulement que, lors de leur arrivée à Constantinople depuis la mer Noire, Wavrin et le cardinal « furent honnourablement recheus par l'Empereur de Constantinoble, quy leur fist grant chiere et reverence. Ainsi, comme vous oez, furent le cardinal de Venise et le seigneur de Wavrin, qui aulcunement se respassoit de sa malladie, recheuz et festoiez honnourablement en la cité de Constantinoble, où l'empereur presenta de moult beaux et riches dons audit seigneur de Wavrin, qui les refusa, mais requist... » (*Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, p. 90 ; cf. la suite du passage *supra*, n. 19). Puis, confondant les données fournies par la lettre de 1469, qui seule bénéficie en note d'un renvoi, avec celles de la chronique de Jean de Wavrin (p. 25, n. 83 : « ADN, B 2074, n° 65 309 »), il affirme que « pour le remercier de son aide, Jean VIII Paléologue fit don à Wavrin de plusieurs reliques saintes destinées à Philippe le Bon, parmi lesquelles un morceau de la robe du Christ qui fut déposé plus tard, enchâssé dans une croix d'or, dans l'église de Lillers dont Wavrin était le seigneur ». On ne saurait porter plus loin la confusion... Sans doute cette focalisation de Marinesco et de Taparel sur Constantin Palaiologos vient-elle de ce que l'un et l'autre rapportent le débarquement en Morée, sur la seule foi des *Annali Veneti* de Stefano Magno (mort en 1572 !), d'un contingent bourguignon de trois cents hommes d'armes venu assister ce despote, une information répétée effectivement partout mais à laquelle nous n'accordons aucune foi.

en réalité de Constantinople, si proche[91]. Aussi, que Wavrin puisse en 1469 le qualifier rétrospectivement, certes par erreur, de « despote de la Morée », et donc qu'à Constantinople en 1444-1445, on le lui ait désigné comme tel, ne porte pas à conséquence. Il ne fait aucun doute que Wavrin vise bien là Théodore II, simplement qualifié par Mammas dans l'authentique de reliques, selon la tradition byzantine, de « frère très aimé de mon très puissant basileus et autokratôr, le très haut et félicissime despote, le porphyrogénète kyr Théodôros Palaiologos[92] », c'est-à-dire sans que, bien entendu, il ne soit fait allusion à un quelconque « apanage » de ce dernier[93].

Mais pourquoi Wavrin, évoquant les circonstances du malheur survenu à son interprète, dit-il seulement qu'il s'en retournait alors de prendre congé du despote et de recevoir de lui des reliques destinées au duc, et ne signale-t-il pas que, par la même occasion, il avait fait ses adieux à son frère le basi-

91. S'il avait échangé avec son frère Constantin ses territoires moréotes contre Sélymbria, c'était justement pour se trouver au plus près de Constantinople au cas où son frère Jean VIII, dépourvu d'héritier direct, viendrait à mourir. Il s'agissait pour lui de prendre de vitesse ses frères cadets dans la course à un trône auquel sa situation de frère puîné du basileus régnant, estimait-il, lui donnait droit.

92. J. Van den Gheyn, « Une lettre... », *op. cit.*, p. 72 : ...παρὰ τοῦ περιποθήτου αὐταδέλφου τοῦ κρατίστου μου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος, τοῦ ὑψηλοτάτου καὶ πανευτυχεστάτου δεσπότου τοῦ πορφυρογεννήτου κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Παλαιολόγου...Version latine : ...*a fratre peramabili serenissimi imperatoris ac moderatoris, excellentissimo atque felicissimo despoto porphirogenito domino Theodoro Paleologo*...

93. À Byzance le titre de despote n'était pas lié à la possession d'un territoire : on était despote des Rhômaïoi, qui est un titre aulique (δεσπότης τῶν Ῥωμαιῶν / *despotus Romeorum*) et pas despote d'un lieu. Du reste, ceux que l'on désigne, improprement et par facilité, comme les « despotes de Morée » aux XIV[e] et XV[e] siècles, signaient simplement leurs actes de chancellerie comme (δεσπότης [ὁ Παλαιολόγος] ὁ πορφυρογέννητος ; D. A. Zakythinos, *Le Despotat de Morée*, *op. cit.*, II, p. 79. Il n'en reste pas moins qu'en disant « dispost de la Morée » Wavrin n'innovait pas car l'usage s'était répandu, dans la chancellerie occidentale, de désigner les despotes frères de Jean VIII installés en Morée comme des *despoti Romeorum et Moree*, et notre usage actuel de l'expression, inappropriée, de « despote de Morée » remonte à cette époque.

leus Jean VIII, personnage quand même plus prestigieux que le despote, et qu'il en avait également reçu des reliques pour lui-même ? Sans doute parce que cette précision était inutile pour ce qui était son propos du moment. On a dit que si le chroniqueur Jean de Wavrin n'avait mentionné, dans son récit des hauts faits de son neveu, que le don de reliques fait par Jean VIII à ce dernier et avait passé sous silence celui en faveur du duc par le despote, c'était par souci de rehausser avant tout leurs gloires familiales. À l'inverse, dans sa lettre de 1469, Waleran de Wavrin s'adressait cette fois au duc Charles le Téméraire, fils de Philippe le Bon ; ce qu'il importait de souligner, pour frapper l'imagination du duc et bien le disposer en faveur de l'infortuné Galois, c'est que l'épisode malheureux de sa chute de cheval était lié à la livraison de ces reliques insignes qui, depuis 1446[94], faisaient l'ornement de la chapelle ducale de Bruxelles et étaient l'objet de la dévotion personnelle de la famille princière de Bourgogne, et donc en premier lieu de ce même duc Charles : cela grâce à Wavrin, qui en avait pris livraison pour son père le duc Philippe et, indirectement, grâce à Galois qui l'avait accompagné alors pour son entrevue avec le despote, sa qualité d'interprète le rendant indispensable pour pareille entrevue… De ce point de vue, n'était-il pas parfaitement superflu pour Wavrin de parler également des reliques que Jean VIII lui avait offertes ?

94. Après leur débarquement à Venise, survenu le 10 janvier 1446 pour Condulmer et le 15 janvier suivant pour Wavrin, les deux hommes « se rafreschirent illec et sejournerent aulcuns jours, puis prindrent congié et monterent à cheval […] et vindrent à Rome devers Nostre Saint Pere le Pape Eugene, lors regnant » : *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, p. 91. La date de leur arrivée conjointe à Rome est connue : 15 février 1446 (cf. G. Mercati, « Bartolomeo Lapacci, vescovo di Cortona, e lo Scolario… », *op. cit.*, p. 101, n. 1). La chronique poursuit ainsi : « Puis prinst à tant congié ledit seigneur de Wavrin du Saint Pere et de la Court rommaine, et, aprez la benediction apostolicque recheue, se party de Romme et s'en retourna, par ses journees, en son pays, sans trouver quelque adventure qu'il faille raconter, devers son prince, le tres-noble duc Phelippe de Bourguoigne, qu'il trouva en sa bonne ville de Lille ». La date de l'arrivée de Wavrin à Lille auprès du duc, et donc celle à laquelle il lui remit les reliques de Théodore II, n'est pas connue. Mais on ne se trompera guère en postulant le printemps de 1446.

On comprend mieux le caractère insolite de ce document maintenant que l'on sait que l'authentique de reliques offertes par le despote Théodore II, émis par le patriarche Mammas et écrit par Scholarios, fut remis à Wavrin entre le 2 et le 27 novembre 1445, voire entre le 20 et le 27 novembre : c'est qu'arrivait visiblement à son terme, ou était terminé depuis peu, le cycle des débats théologiques qu'avaient disputés, au palais de Xylalas, le secrétaire-théologien-prédicateur du basileus Scholarios et le théologien latin et évêque de Cortone Bartolomeo Lapacci[95], en présence de Jean VIII, du patriarche Mammas et du despote Théodore II. Manifestement, lorsque Wavrin vint au palais faire ses adieux, il tomba au beau milieu de cette noble assemblée qui se trouvait encore réunie après la fin des conférences religieuses — ce qui doit prouver que ce palais était celui de Xylalas et non celui des Blachernes —, et chacun se mit en devoir de confectionner au plus vite le cadeau de départ : le despote Théodore II demanda au patriarche Mammas d'authentiquer les reliques qu'il destinait à Philippe le Bon, et Jean VIII, de son côté, ordonna à son secrétaire Scholarios d'élaborer le document sur lequel le patriarche apposerait finalement sa signature.

Plusieurs indices internes semblent du reste confirmer que ce document fut préparé dans des conditions très particulières. Certes, on l'a dit, en l'absence d'actes patriarcaux originaux contemporains, il est difficile d'estimer le degré de conformité de notre authentique de reliques aux usages diplomatiques de la chancellerie patriarcale du temps. Pour ce qui est de sa partie grecque en tout cas, une simple comparaison avec les actes patriarcaux conservés pour le XIVᵉ siècle permet d'assurer qu'il est impossible qu'elle ait été rédigée par un secrétaire œuvrant au sein de la chancellerie patriarcale, ce que O. Kresten a bien voulu nous confirmer[96]. Mais de cela on ne s'éton-

95. Pour un essai de datation de ces « entretiens religieux de Xylalas », cf. *infra*, Appendice.

96. Sollicité par nous à la suite à ses remarques faites à l'issue de notre communication orale, le professeur Otto Kresten a eu la gentillesse, par une lettre du 2 janvier 2006, de nous faire part de ses impressions sur l'aspect diplomatique du document. Les constatations qui suivent sont inspirées de ses remarques, et nous

nera pas, puisque le scribe, Géôrgios Scholarios, *ne travaillait pas pour le patriarcat, mais pour la chancellerie impériale*[97]. Du point de vue diplomatique, la plus grande partie de l'acte se compose de formules que l'on pourrait qualifier de *narratio*[98], mais tant dans sa construction d'ensemble que dans la succession des idées, rien ne trahit une quelconque proximité avec la langue en usage dans la chancellerie du patriarche de Constantinople, même si cette langue est par ailleurs clairement celle d'un Byzantin lettré.

M. Cacouros a cru pouvoir avancer que Scholarios avait manifestement mis de la mauvaise volonté à faire ce qu'on lui demandait, c'est-à-dire rédiger ce document, « et qu'il s'en est exécuté aussi mal que possible[99] ». En

l'en remercions. Il va de soi que la partie latine n'étant que la traduction de la partie grecque, seule cette dernière doit — et peut du reste — faire l'objet d'une comparaison.

97. Une comparaison de notre document avec les authentiques de reliques émis à Paris par Manuel II pour la reine de Danemark, le roi de Navarre et le pape d'Avignon (cf. réf. *supra*, n. 11) montre que le document de fin 1445 rédigé par le secrétaire impérial Géôrgios Scholarios ne serait de toute façon pas plus conforme aux usages de la chancellerie impériale. Ceci dit, les trois documents de Manuel II ayant été confectionnés à Paris, où le basileus disposait d'un personnel de chancellerie forcément réduit, de surcroît tous trois rédigés d'abord en latin puis seulement ensuite traduits en grec (donc avec texte latin à gauche et texte grec à droite, contrairement à notre document), peut-on de toute façon les considérer comme émanant vraiment de la chancellerie impériale ? Comme le rappelle G. T. Dennis, « Two unknown documents... », *op. cit.*, p. 401, à propos de l'acte en faveur de la reine de Danemark mais cela vaut aussi pour les deux autres, « apart from the imperial title and signature, the protocol and terminology of the document are distinctly western, for example, the term, *litterae patentes* and its litteral translation into Greek [*nostras patentes litteras inspecturis* ; ἡμετέρας βασιλικὰς γραφὰς ὀψομένοις], the use of addressing a fellow sovereign as "cousin", and the western style of dating even in the greek version ».

98. Cette *narratio* ne prend fin qu'après γ, soit 9 lignes avant la fin de l'édition J. Van den Gheyn, « Une lettre... », *op. cit.*, p. 7228, et 4 avant celle du texte original (sur un total de 21 lignes).

99. M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 122. Cependant cette réflexion n'est pas faite à propos de la façon dont Scholarios s'est acquitté de la rédaction et du travail d'écriture de son texte grec — l'auteur n'ayant pas relevé

accusation tout d'abord, son écriture, qualifiée de « hâtive et quelque peu relâchée[100] ». Le fait est indéniable, mais il y a plus. Au regard des usages de la chancellerie byzantine, on relève certaines incongruités du texte pour le moins surprenantes, tant de la part d'un secrétaire patriarcal que d'un secrétaire impérial. Désignant Théodore II comme le frère du basileus Jean VIII, Scholarios lui accorde comme de juste ses titres de despote et porphyrogénète, avec les épithètes habituelles de ὑψηλότατος et πανευτυχέστατος. Mais à propos de Jean VIII, il parle de τοῦ κρατίστου μου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος[101]. Or, la formule correcte, consacrée tant par la chancellerie impériale que patriarcale, était ὁ ἅγιος καὶ κρατίστος μου βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ, soit toujours avec l'ajout de l'épithète ἅγιος (saint). Il s'agissait même là de la désignation « standard » de l'empereur byzantin, universellement connue de tous à Byzance[102], et comme le rappelle

l'absence de l'ἅγιος et l'incorrection absolue de ce ἡ ἐμὴ μετριότης —, mais à propos de « la mauvaise qualité de la traduction » ; or, ce n'est pas Scholarios qui fut responsable de cette traduction.

100. *Ibidem*, p. 123.

101. J. Van den Gheyn, « Une lettre... », *op. cit.*, p. 72 : ...τοῦ περιποθήτου αὐταδέλφου τοῦ κρατίστου μου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος, τοῦ ὑψηλοτάτου καὶ πανευτυχεστάτου δεσπότου τοῦ πορφυρογεννήτου κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Παλαιολόγου...

102. Lorsqu'on s'adressait au basileus, ou lorsqu'on parlait de lui, on disait toujours ὁ ἅγιος [μου] βασιλεύς. Voir par ex. pour notre époque l'index de Syropoulos, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 635, à l'entrée « ἅγιος. 7. Se dit de l'empereur ». G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 165, souligne que « le qualificatif *hagios* est d'un usage général et obligatoire [...]. Si les empereurs eux-mêmes ne parlent pas de leur sainteté, leurs correspondants et les documents officiels qui les désignent les appellent très habituellement "saints maîtres", "saints empereurs couronnés par Dieu", etc. » Pour s'en tenir à un seul exemple, mais particulièrement éclairant pour notre propos puisqu'il émane du patriarche de Constantinople Philothée parlant, en juin 1365, du despote Manuel Kantakouzènos (de Morée), (beau-)frère du basileus Jean V : ...τῷ περιποθήτῳ αὐταδέλφῳ τοῦ κρατίστου καὶ ἁγιοῦ μου αὐτοκράτορος, πανευτυχεστάτῳ δεσπότῃ κυρῷ Μανουὴλ τῷ Κανταχουζηνῷ. Cf. Miklosich-Müller, *op. cit.*, I, doc. CCXIV, p. 473, l. 6-7. Le manuel des pittakia du XIVe siècle

G. Dagron, refuser d'accorder au basileus le qualificatif ἅγιος, c'était le considérer comme illégitime, ou du moins comme abandonné de Dieu[103]. Un précédent célèbre montre en effet combien un tel oubli n'était pas anodin, et pouvait être perçu comme un véritable crime de lèse-majesté[104]. Le fait que Scholarios, secrétaire en chef de l'empereur, ait pu omettre l'épithète ἅγιος, doit-il seulement être mis au compte d'une erreur d'étourderie au moment où, écrivant vite, il devait enfiler les épithètes d'usage à l'égard de Jean VIII ?

---

indique la façon dont le patriarche écrivait « au despote fils du basileus » : Ὅπως γράφει ὁ πατριάρχης πρὸς δεσπότην βασιλέως υἱόν · « Περιπόθητε υἱὲ τοῦ κρατίσμου καὶ ἁγίου μου αὐτοκράτορος, ἐν ἁγίῳ Πνεύματι ποθεινότατε υἱὲ τῆς ἡμῶν μετριότητος, πανευτυχέστατε δέσποτα » (J. Darrouzès, « Ekthésis Néa. Manuel des Pittakia du XIVe siècle », *Revue des Études byzantines* 27 (1969), p. 56, § 41).

103. G. Dagron, *Empereur et prêtre...*, *op. cit.*, p. 165 : « Cette anecdote souligne une règle. Le qualificatif *hagios* est d'un usage général et obligatoire. Le refuser à l'empereur, c'est considérer ce dernier comme illégitime, ou au moins comme abandonné de Dieu. »

104. En 1281, l'ancien patriarche de Constantinople Iôsèph Ier rédigeait son testament et, comme il avait obligation d'y faire mémoire du basileus, alors Michel VIII, et de prier pour lui, il s'exécuta, mais « il n'ajouta pas le titre de saint, que portent d'habitude les empereurs pour avoir été oints du myrrhe » : Géôrgios Pachymérès, *Georges Pachymérès. Relations historiques*, II, éd. trad. A. Failler [*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 24], Paris 1984, livre VI, § 31, p. 639, l. 11-12 : Καὶ ἐμένητό γε καὶ ηὔχετο, οὐ μὴν δὲ καὶ προσετίθει τὸ ἅγιος, ὃ σύνηθες ἔχειν ὡς χρισθέντας μύρῳ τοὺς βασιλεῖς. Cf. trad. p. 638. Cela fit scandale. Le basileus, qui avait reçu copie de ce testament, s'indigna, se demandant si *par hasard* Iôsèph le jugeait indigne de vénération. Il ordonna une enquête pour savoir le pourquoi de cette omission sacrilège, et l'ex-patriarche se sortit plutôt mal de ce mauvais pas, en prétendant que l'épithète ἅγιος avait bel et bien figuré dans une version première de son testament, mais que c'était les moines de son entourage qui, scandalisés qu'un ἅγιος puisse être accolé au nom d'un empereur aussi impie, avaient obtenu de lui qu'il l'omit dans une seconde version. Bien entendu, le patriarche s'engageait à publier désormais la première version (*ibidem*, § 31, p. 6398-26). Comme on sait, c'est la politique d'Union de Michel VIII vis-à-vis de Rome qui était cause de cet acte de lèse-majesté à son égard.

L'autre incongruité concerne la façon dont Scholarios fait se désigner le patriarche. La forme correcte était, selon un usage solidement établi, celle de ἡ ἡμῶν μετριότης ou ἡ μετριότης ἡμῶν (« notre médiocrité »). Même sous la Turcocratie, et de nos jours encore, les patriarches de Constantinople se sont toujours qualifiés ainsi dans leurs actes[105]. Or, on trouve dans notre document la formule de ἡ ἐμὴ μετριότης (« ma médiocrité »), et ce très surprenant ἡ ἐμὴ μετριότης revient deux fois dans le texte, ce qui rend difficile l'hypothèse d'une simple erreur d'étourderie[106]. Qu'est-ce à dire ? Franchement on se perd en conjectures. Un élément fondamental doit être souligné. N'oublions pas que c'est seulement aujourd'hui, grâce à l'expertise paléographique menée sur l'écriture par M. Cacouros que nous savons le texte grec défectueux attribué à Mammas écrit par Scholarios. Il ne l'a pas signé, et donc sa responsabilité n'était détectable par personne une fois le document sorti du palais ; pour quiconque avait en main ce document, seule la responsabilité de Mammas se trouvait engagée dans ces manquements aux titulatures impériale et patriarcale, d'autant qu'il le signait de sa main et y apposait son sceau. *C'est en effet Mammas qui parle à la première personne dans l'acte rédigé par Scholarios.* C'est donc le patriarche qui s'y qualifie de ἡ ἐμὴ μετριότης au lieu de ἡ ἡμῶν μετριότης, de même que c'est lui qui, en omettant l'épithète ἅγιος à Jean VIII, se rend coupable de ce « crime » de lèse-majesté. En rédigeant un tel texte, Scholarios mettait bien en difficulté le patriarche Mammas, en lui faisant endosser des erreurs grossières[107]. L'a-t-il

---

105. La consultation du *Thesaurus Linguae Graecae* montre de fait que dans toute l'histoire de Byzance, il n'y a aucune occurrence de la formule ἡ ἐμὴ μετριότης pour un patriarche de Constantinople, *a fortiori* pour le XIVe siècle dans les actes patriarcaux : cf. *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel. Indices I-II zu den Urkunden aus den Jahren 1315-1350*, éd. C. Cupane, E. Schiffer, Vienne 1995, p. 220). On en trouve seulement une occurrence chez l'archevêque d'Ochrida Dèmètrios Chomatianos (début du XIIIe siècle) parlant de lui-même, mais une seule fois sur une centaine, qui privilégient la formule correcte ἡ μετριότης ἡμῶν : G. Prinzig, *Demetrii Chomateni Ponemata diaphora*, Berlin-New York 2002 [*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 38], § 3, p. 431, l. 36.

106. Cf. le texte grec *supra*, n. 8.

107. Au reste on s'expliquerait mal une quelconque hostilité de Scholarios vis-à-

fait sciemment ? La question est certes légitime, mais on mesure bien la difficulté qu'il y a à s'engager dans un tel débat[108]. On voit mal de toute façon ce qui aurait pu inciter ce « professionnel » de la chancellerie impériale qu'était Scholarios à « saboter » à dessein les titulatures impériale et patriarcale dans ce document. D'autant plus que, dans un acte officiel également daté de 1445

vis de Jean VIII. Il était en effet très attaché à son basileus ; en bon fonctionnaire, il avait toujours soutenu jusqu'ici sa politique religieuse, et si, depuis le retour d'Italie, son opinion sur l'Union conclue à Florence s'était modifiée progressivement, c'était sans qu'il en ait jamais fait état, et de manière bien ambiguë. Du reste, si à l'époque qui nous occupe Scholarios se range enfin clairement dans le camp des antiunionistes — depuis 1444 au moins —, il n'a vraiment pas à se plaindre de l'attitude de son basileus à son égard : non seulement Jean VIII se montre lui-même réservé, depuis le concile, sur la question de l'Union, refusant de prendre le risque de l'imposer brutalement à ses sujets, mais depuis quelque temps il donne très nettement des gages aux opposants orthodoxes. Scholarios va jusqu'à assurer que Jean VIII leur était secrètement favorable, feignant de promouvoir l'Union alors qu'il lui était devenu hostile et qu'il encourageait en réalité la résistance. La meilleure preuve de ce « changement d'opinion » de la part du basileus en est que, à cette même époque, c'est bien sur l'ordre de Jean VIII que Markos Eugénikos, le principal opposant, a été invité à disputer avec le théologien pontifical Bartolomeo Lapacci en son palais de Xylalas ; de même, c'est toujours ce basileus, qui, après la mort de Markos, a autorisé son brillant secrétaire Scholarios à le remplacer pour faire triompher les thèses orthodoxes. Voir, pour ces entretiens *infra*, Appendice. Et lorsque, en 1447, Jean VIII, cédant à Mammas, finit par destituer Scholarios de toutes ses charges officielles, Scholarios affirmera plus tard qu'à cette occasion le basileus fit seulement mine de se fâcher contre lui, assurant que sa faveur n'avait vraiment disparu qu'avec la mort de Jean, le 31 octobre 1448. Cf. *supra*, n. 59. Pour un décryptage des sources et une analyse approfondie des relations entre Jean VIII et Scholarios à l'époque : M.-H. Blanchet, *Le patriarche Georges Gennadios Scholarios..., op. cit.*, p. 462-466, 469-470, 504.

108. Que l'homme comme le patriarche unioniste ne lui ait pas inspiré une grande sympathie, cela ne fait guère de doutes, de même qu'il n'est pas douteux que ce sentiment ait été parfaitement réciproque. Scholarios aurait-il voulu mettre le patriarche en difficulté auprès de Jean VIII, en espérant qu'il soit accusé par ce dernier, comme l'avait été autrefois le patriarche Iôsèph, d'avoir omis le ἅγιος afin de lui manifester son hostilité vis-à-vis de sa politique religieuse ? L'hypothèse est à rejeter absolument : Mammas était en effet le patriarche unioniste choisi par un basileus responsable de l'acte d'Union de Florence, après en avoir été, des années durant, le confesseur personnel. Et puis il y a surtout ce maladroit ἡ ἐμὴ μετριότης, qui discrédite Mammas en personne. Se serait-il plutôt agi pour Scholarios de ridiculiser le patriarche nouvellement élu, en faisant la preuve qu'il n'était pas apte à cette haute position, puisqu'il ne savait même pas comment un patriarche se qualifie, et doit parler du basileus ?

dont il fut l'un des rédacteurs, le *Rapport des antiunionistes* — manifeste de l'opposition antiunioniste adressé à Jean VIII et rédigé à sa demande à la fin des entretiens que Scholarios avait conduits avec Lapacci —, Jean VIII comme Mammas se trouvent très respectueusement qualifiés cette fois de ἡ κραταιά καὶ ἁγία βασιλεία σου et de ὁ ἅγιος πατριάρχης[109].

Pour ramener l'affaire à ses justes proportions, il faut aussi tenir compte de la nature du document : ce n'était pas un acte officiel destiné à circuler à Byzance et dans le monde orthodoxe. Une fois scellé, il devait gagner l'étranger, et donc échapper à jamais à tout risque de contrôle ultérieur à Byzance. Le duc de Bourgogne auquel il était destiné était on ne peut plus étranger aux usages de chancellerie en vigueur à Byzance, et parfaitement incapable de déceler des subtilités trahissant des manquements aux titulatures impériale et patriarcale. Mais, croyons-nous, c'est justement parce que ce document n'était destiné qu'à un souverain étranger, en particulier étranger à l'*oikouménè* orthodoxe et à ses usages, que le patriarche aura finalement accepté, malgré tout, de le signer tel quel. Il n'est guère douteux en effet que Mammas se soit rendu compte de ces incorrections : Scholarios avait rédigé son texte de manière à ce que la formule ἡ ἐμὴ μετριότης apparaisse seulement à la fin du texte, et qui plus est répétée deux fois dans les deux dernières lignes. Même si le patriarche ne prenait pas le temps de lire tout le texte avant de le signer, il était inévitable qu'en apposant sa signature, son œil tombât quasi machinalement sur les dernières lignes pour y découvrir que, dans ce texte qu'il paraphait et où il parlait à la première personne, il se trouvait qualifié par deux fois de ἡ ἐμὴ μετριότης. Si ce document avait été destiné à un public byzantin, et en général orthodoxe, Mammas n'aurait

109. Scholarios, *Œuvres complètes*, III, *Rapport des antiunionistes au basileus contre le concile de Florence*, p. 189, l. 9-10 : Τολμηρῶς ἀναφέρομεν τῇ κραταιᾷ καὶ ἁγίᾳ βασιλείᾳ σου, δέσποτα ἡμῶν ἅγιε) ; p. 192, l. 33-34.

certainement pas manqué d'exiger de Scholarios qu'il revît sa copie, ou du moins qu'il amendât son texte en ces deux endroits, et, bien sûr, rajoutât pour l'empereur l'épithète ἅγιος dont tout patriarche savait, depuis le désagréable précédent de 1281, combien on ne la déniait pas impunément au basileus[110]. Mais comme le document partait seulement pour une contrée aussi exotique que la Μπεργονία, et non pas, par exemple, pour la Serbie, Trébizonde ou Kiev, et qu'il fallait en outre qu'il y parte vite...

Graphie relâchée et hâtive, erreurs de titulature suspectes. Pourtant l'atmosphère de presse et d'urgence dans lequel le document fut incontestablement préparé n'explique pas tout. Car celui qui copia la traduction latine en regard, forcément après que Scholarios eut déposé la plume, prit, lui, tout son temps pour la bien calligraphier, comme on va le voir. Alors ? Le despote Théodore II voulait offrir des reliques impériales au duc de Bourgogne et exigeait que le patriarche établît l'authenticité de ces reliques par un document officiel où il parlerait à la première personne. Soit. Mais puisque le document devait revêtir la forme d'un acte patriarcal, alors sa rédaction incombait, logiquement et entièrement, à la chancellerie patriarcale, et non à la chancellerie impériale. Ce faisant, il fallait donc que ce document fût établi comme de juste au patriarcat, par un notaire ou par un secrétaire patriarcal. Or, ce n'est pas ce qui fut décidé : parce que c'était plus commode, puisque le temps pressait, parce que l'on se trouvait au palais impérial et que le patriarche était présent, il fut demandé à Scholarios de s'acquitter d'une tâche qui ne relevait pas de ses attributions, et qui de surcroît le forçait à servir Mammas, et peut-être même à écrire sous sa dictée. *And it was not his job...*

110. Il est sûr en effet que si l'acte avait été destiné au despote de Serbie Djuradj Branković, à Jean IV Komnènos de Trébizonde comme au prince Alexandre de Kiev, princes orthodoxes parfaitement au fait des usages des chancelleries patriarcale et impériale de Constantinople, Mammas ne l'aurait pas laissé les atteindre ainsi rédigé : non pas parce que, ces derniers s'apercevant des incorrections qu'il contenait, il était à craindre qu'il en résultât des complications diplomatiques, mais tout simplement parce qu'en leur mandant un tel document, un patriarche fraîchement élu se ridiculisait pour longtemps auprès des principales cours orthodoxes.

Bien entendu, ce n'est là que l'explication qui semble la plus plausible du moment que l'on privilégie l'hypothèse d'un « sabotage » intentionnel du document par Scholarios, une posture aussi inconfortable que risquée, et, disons-le, intellectuellement peu satisfaisante. Ne reposerait-elle pas surtout sur une conception moderne un peu trop canonique des règles en vigueur dans les chancelleries impériale et patriarcale de l'époque ? Après tout, était-il toujours aussi grave, au XVe siècle, d'omettre l'épithète ἅγιος pour le basileus, et qu'un patriarche de Constantinople se désigne comme ἡ ἐμὴ μετριότης ? N. Oikonomidès a relevé ainsi dans deux signatures de Jean VIII des incorrections tout aussi troublantes, et ceci dans des documents qui ne sont pas, eux non plus, anodins. Il s'agit en effet de deux originaux du Décret d'Union que le souverain signa à Florence respectivement les 6 et 7 juillet 1439. Sur le premier, il a écrit αὐτωκράτωρ (au lieu d'αὐτοκράτωρ)[111] ; sur le second, le même mot est écrit sur deux lignes αὐτ -κράτωρ[112] sans que l'on puisse déterminer « s'il y avait là aussi un ω que l'on aurait par la suite effacé par respect pour l'orthographe[113] ». Soulignant que, pourtant, Jean VIII écrit toujours correctement sa signature, Oikonomidès s'est bien entendu demandé si cette erreur impériale si inhabituelle, parce qu'elle entache précisément le Décret d'Union, ne traduirait pas par hasard « un certain état d'âme », voire même « une ruse » de la part du basileus[114]. Mais il faut y renoncer. On dispose en effet au moins d'un autre document officiel dans lequel Jean VIII a également écrit αὐτωκράτωρ dans sa signature : un chrysobulle inédit pour le monastère athonite de Saint-Paul, daté de septembre 1436 et aujourd'hui détruit, mais dont une photographie est conservée au Collège de France[115]. Or il n'y a cette fois aucune

111. Ce document, aujourd'hui conservé à Florence, est reproduit dans J. Gill, *The Council of Florence*, *op. cit.*, planche *inter* p. 294 et 295.

112. Conservé au Vatican, ce document est reproduit dans F. Dölger, *Facsimiles byzantinischer Kaiserurkunden*, Munich 1931, n° 15.

113. N. Oikonomidès, « La chancellerie impériale de Byzance du 13e au 15e siècle », *Revue des Études byzantines* 43 (1985), p. 184, n. 91.

114. *Ibidem*.

115. Nous remercions vivement Raúl Estangüi de nous avoir signalé l'existence de la photographie de ce document. Inédit il n'en est pas moins connu, puisque

raison de penser que lorsqu'il signa ce document-là, Jean VIII avait de quelconques états d'âme. Il faut donc admettre que le basileus lui-même commettait des fautes d'orthographe dans sa titulature, sans raison apparente. Comment soutenir dans ces conditions que le non-respect de ce que l'on estime aujourd'hui des usages intangibles de chancellerie traduirait forcément des intentions cachées chez celui qui s'en rendait coupable ?

Scholarios a-t-il assuré également la traduction latine en regard, et / ou sa copie ? M. Cacouros semble d'avis qu'il a pu effectivement traduire le texte grec[116]. En fait, il est très vraisemblable que tant le traducteur que le scribe de cette version latine aient été une seule et même personne, et qu'il ne se soit pas agi de Scholarios. Certaines particularités orthographiques tendent en effet à montrer que ce scribe-traducteur fut en réalité un Occidental, et plus particulièrement un Italien. O. Kresten a attiré à ce propos notre attention sur la traduction latine de la signature patriarcale, dont on a dit qu'elle était à l'évidence due au même scribe auteur de la traduction latine du texte grec[117]. Pour rendre le mot οἰκουμενικός, notre copiste a en effet

signalé à la fois par F. Dölger, *Regesten...*, *op. cit.*, n° 3455, p. 120-121 (mais sans mention de la faute d'orthographe) et par St. Binon, *Les origines légendaires et l'histoire de Xéropotamou et de Saint-Paul de l'Athos. Étude diplomatique et critique*, Louvain 1942, p. 294 (qui donne une transcription de la fin du document en corrigeant sans le signaler αὐτωκράτωρ en αὐτοκράτωρ).

116. M. Cacouros, « Un patriarche à Rome... », *op. cit.*, p. 122 : « la mauvaise qualité de la traduction témoigne-t-elle de sa mauvaise connaissance du latin, ou mieux, du fait qu'il s'en est exécuté aussi mal que possible ? » Cependant, quand on rassemble les autres réflexions de l'auteur sur cette question, éparpillées en d'autres endroits de son étude, on a quelque peine à savoir quelle est réellement son opinion : « Quant au texte latin, qui comporte, comme le signale J. Van den Gheyn, des erreurs de traduction, il serait tout à fait intéressant d'y voir un texte copié par Scholarios (et peut-être traduit par lui), mais, dans l'état actuel de nos connaissances, il vaut mieux s'abstenir d'identifier son copiste ou son rédacteur » : *ibidem*, p. 107. « [Scholarios a écrit] le texte grec ; peut-être, c'est lui qui a copié la traduction de ces textes en latin » : *ibidem*, p. 117. « Très probablement, ce n'est pas Scholarios qui a rédigé les deux traductions en latin... » : *ibidem*, p. 117, n. 31.

117. Il suffit pour s'en convaincre de comparer la forme caractéristique d'écrire les *g*, *h* et *s* du texte latin et de la traduction latine de la signature.

choisi la forme *hecumenicus*[118], une manière d'écrire absolument atypique pour un Grec, qui aurait eu tendance, pour cause d'iotacisme, à rendre le mot en *icumenicus*. Un *(h)ecumenicus* trahit l'Occidental, et l'Italien en particulier, prédisposé à penser à « ecumenico[119] ».

Mais de qui a-t-il pu s'agir ? On ne sait si Jean VIII avait à cette époque, au sein de son secrétariat, un secrétaire latin bilingue spécialement en charge de la correspondance impériale occidentale. Toutefois le fait est douteux[120]. On ignore également si la délégation pontificale qui accompagna le légat-cardinal Condulmer à Constantinople et demeura avec lui près de quinze mois, avait avec elle un notaire apostolique venu de Rome, de surcroît sachant le grec. Il est probable cependant que durant son séjour, elle fonctionna plutôt avec des notaires œuvrant sur place, dans la Péra génoise et plus vraisemblablement encore dans la chancellerie de la colonie vénitienne de la capitale[121]. En ce cas, la candidature du chancelier et notaire du baile

118. J. Van den Gheyn, « Une lettre... », *op. cit.*, p. 73 : « Γρηγόριος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχϊεπΐσκοπος Κωνσταντΐνουπόλεως νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενϊκὸς πατριάρχης. » ; Version latine : « Gregorius miseratione dei Archiepiscopus Constantinopolis nove Rome et hecumenicus patriarcha. ».

119. Bien entendu, ce scribe-traducteur italien s'est laissé piéger par le texte grec de Scholarios et n'a pas amendé dans sa traduction les entorses qui y étaient faites aux titulatures du basileus et du patriarche : aucun *sanctus* ne vient en effet suppléer l'absence de l'ἅγιος de la titulature impériale (*serenissimi imperatoris ac moderatoris* pour τοῦ κρατίστου μου βασιλέως καὶ αὐτοκράτορος), tandis que ἡ ἐμὴ μετριότης et τῇ ἐμῇ μετριότητι sont respectivement rendus en *mea mediocritas* et *mee mediocritati* : idem, p. 72-73.

120. Occasionnellement il en eut, notamment au début de son règne, lorsqu'il prit successivement à son service comme secrétaires deux humanistes distingués, Giovanni Aurispa puis Francesco Filelfo — qui sortait alors de sa charge de chancelier du baile vénitien —, dans les années 1420. Mais on n'en a pas trace pour la période suivante.

121. Lorsque le 14 novembre 1422, le franciscain Antonio della Massa, à la fin de la mission diplomatique à Constantinople que lui avait confiée le pape Martin V, voulut en rédiger un rapport, il le fit en usant des services de Francesco Filelfo, alors chancelier du baile de Constantinople (Th. Ganchou, « Les *ultimae voluntates* de Manuel et Iôannès Chrysolôras et le séjour de Francesco Filelfo à Constantinople »,

vénitien de l'époque, Benedetto de Smeritis, aurait été envisageable[122], mais nous ne reconnaissons pas son écriture dans le texte latin qui nous occupe. Du reste, Smeritis savait-il le grec ? Au moins, puisqu'il semble exclu que ce scribe-traducteur ait pu être un Grec de naissance, peut-on éliminer la candidature de certains notaires latins d'origine grecque, pour la plupart issus des colonies orientales vénitiennes de Crète ou de Modon et Coron, qui instrumentaient à l'époque au sein de la colonie vénitienne de Constantinople[123]. L'écriture du scribe latin de notre document permettrait-elle d'aller plus loin ? Le fait est qu'elle est fort belle, très régulière et soignée, et trahit nettement l'écriture de chancellerie occidentale[124]. Récapitulons : notre homme était à l'évidence un Italien, rompu aux usages de l'écriture de chancellerie latine ; il savait le grec, puisqu'il a assuré la traduction du texte de Scholarios ; mais pas excellemment non plus, comme en témoignent de nombreuses erreurs de traduction[125].

Bizantinistica 7 (2005), p. 247-248 ; édition partielle du texte : E. Cecconi, *Studi storici sul Concilio di Firenze*, I, Florence 1869, p. 27). Il n'avait donc pas de notaire parti d'Italie avec lui. Cependant, en 1435, la délégation des pères conciliaires de Bâle à Constantinople vint avec des secrétaires, qui moururent en route. Aussi, en quête d'un *bonus scriptor*, eurent-ils recours à un notaire latin sur place, qu'ils prirent à Péra-Galata : Syropoulos, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 154 (et n. 1).

122. En effet, Condulmer a utilisé au moins ses services pour un acte, le 26 novembre 1445 : cf. *supra*, n. 88, et *infra*, n. 131.

123. Ainsi des notaires Gabrièl Katakalôn et Frangoulios Servopoulos, qui, le 27 novembre 1445, nommaient des procureurs à Venise pour réclamer *salario anni unius in circa Officii Trucimanatus in Constantinopoli, quorum officium ipsi ambo exercerunt* : Smeritis, *op. cit.*, doc. 102. Sur ces deux personnages, cf. Th. Ganchou, « Giacomo Badoer et kyr Théodôros Batatzès... », *op. cit.*, en particulier p. 58-59, n. 31 et 32.

124. Ces caractéristiques doivent suffire à éliminer la candidature de Jacques Galois, l'interprète de Wavrin, certes capable de traduire du grec en latin et vice versa, mais n'ayant certainement pas eu une formation de notaire aussi raffinée.

125. On peut à cet égard reprendre les remarques de J. Van den Gheyn, « Une lettre... », *op. cit.*, p. 73-74 : « La traduction latine ne possède pas les qualités de l'original. Si le grec est fort bon, le texte latin est médiocre, pour ne pas dire davantage. Le traducteur a servilement suivi son modèle ; pour être trop littérale, la version manque presque toujours d'élégance, et parfois même de correction. On doit aussi relever des expressions fautives et de véritables erreurs de traduction. Sans parler de *partes quedam* pour *quasdam*, qui peut n'être qu'une distraction, il faut signaler l'emploi des imparfaits, très admissible en grec, mais qui choque en latin, à cause de la valeur différente de ces temps dans chacune des deux langues. La version des termes σωθηρίου πάθους, qui veulent dire "passion du Sauveur", traduits par *salubris passionis*, offre un sens erroné. *De rubeo vestimento* ne rend pas strictement l'expression πορφύρου ἱματίου, et βασιλικὰ κειμήλια "trésors royaux" n'est pas heureusement traduit par *regia vasa*, tandis que κρατίστου eût été mieux remplacé par *potentissimi* que par *serenissimi*. De même pour ὑψηλοτάτου on attendait plutôt *celsissimi* qu'*excellentissimi*. Le traducteur nomme la Bourgogne *Brugundie* ; il est vrai que l'étrange forme grecque Μπεργονίας ne lui rendait guère service pour une transcription exacte. Mais le contre-sens le plus flagrant est celui qui rend γνησίαν φιλίαν "amitié sincère" par *cognitam amicitiam*. » Cette analyse est très pertinente, sauf ce qui est dit de la forme *Brugundie* pour *Burgundie*, qui n'est nullement aberrante à l'époque, ni incorrecte (cf. par ex. *infra*, Appendice, n. 174).

Ce n'est pour lors qu'une hypothèse, mais il y avait justement, au sein de la délégation pontificale partie d'Italie pour l'Orient avec Condulmer en 1444, un personnage qui remplissait très précisément toutes ces conditions : l'évêque de Coron Cristoforo Garatone. Originaire de Trévise, maître ès arts de formation, il avait été dans les années 1420 notaire et chancelier du baile des Vénitiens dans la capitale byzantine (1423-1424), Constantinople où il s'était rendu pour apprendre le grec et se fit beaucoup d'amis, dont Scholarios lui-même[126]. Ce grand pourchasseur de manuscrits regagna l'Italie vers 1428, et s'introduisit alors à la cour pontificale. Dès 1432, devenu clerc, il accédait à la charge de *scriptor* apostolique et de secrétaire du pape Eugène IV ; ce dernier, mettant à profit sa connaissance du grec, le renvoya

---

126. Sur le personnage, voir en premier lieu L. Pesce, « Cristoforo Garatone, Trevigiano nunzio di Eugenio IV », *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 28 (1974), p. 23-53 ; idem, *Cristoforo Garatone, Trevigiano nunzio di Eugenio IV* [*Quaderni della Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 3], Rome 1975 ; G. Moro, « Garatone, Cristoforo », *Dizionario biografico degli Italiani* 52, Rome 1999, p. 234-238 ; *PLP* n° 3550, entrée Γαράθων Χριστοφόρος. Sur ses liens anciens avec Scholarios, voir M.-H. Blanchet, Th. Ganchou, « Les fréquentations byzantines de Lodisio de Tabriz, dominicain de Péra († 1435) : Géôrgios Scholarios, Iôannès Chrysolôras et Théodôros Kalékas », *Byzantion* 75 (2005), p. 91-93.

très souvent à Constantinople en qualité d'envoyé personnel, d'abord comme son secrétaire (1433, 1434, 1435, 1436), puis, à partir de février 1437, comme évêque de Coron[127]. Ayant accompagné jusqu'en Italie, en novembre 1437, la délégation grecque qui se rendait au concile d'Union, il servit plusieurs fois d'interprète entre le patriarche Iôsèph II et le pape Eugène durant ledit concile (1437-1438), rembarqua avec les Grecs pour Constantinople en 1439, et assista notamment sur place à l'élection du nouveau patriarche Mètrophanès II, en mai 1440[128]. À la fin de 1441, il était de retour à Rome ; il consacra le printemps de 1442 à une mission en Hongrie, et en 1443 on le retrouve à la Curie. Mais il est certain que lorsque, le 22 juin 1444, la flotte pontificale cingla de Venise en direction de Constantinople avec à son bord le cardinal-légat Condulmer et l'évêque de Cortone Bartolomeo Lapacci, l'évêque de Coron Cristoforo Garatone faisait également partie du voyage[129]. Cependant, le 17 juillet suivant, alors que cette flotte était arrivée à Modon, le cardinal-légat en fit détacher la galère d'Antonio Condulmer afin qu'elle aille déposer Garatone en Crète avant de gagner Constantinople, l'évêque de Coron devant y lever la dîme imposée par le pape sur le clergé de l'île en vue de financer le paiement dû à Venise des équipages de la flotte. Garatone y conduisit visiblement sa mission jusqu'à la fin de 1444 et les premiers mois de 1445. Vers le mois d'avril 1445, il était à Modon, où il s'embarqua sur la galère d'Antonio Condulmer qui revenait alors de la capitale byzantine, et se fit porter jusqu'à Ancône, d'où il gagna

127. Pour cette présence fréquente de Garatone en qualité d'envoyé pontifical à Constantinople dans les années 1430, voir Syropoulos, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 128 (et n. 4), 134, 152-154, 158. En 1435 à Constantinople, à l'occasion d'une discussion plutôt houleuse qui le mit au prises avec les délégués bâlois devant les Grecs, il en serait venu à un point d'irritation tel qu'il mélangeait dans ses réparties le grec et le latin ; *ibidem*, p. 589.

128. *Ibidem*, p. 172, 198, 204, 218, 222, 232, 236, 240, 296, 352, 436, 438, 482, 492, 554.

129. De fait, G. Moro, « Garatone, Cristoforo... », *op. cit.*, p. 238, rappelle que fin 1443 « il papa lo designò a coadiuvare il card. F. Condulmer, legato della flotta pontificia » et que sa présence est attestée à Venise en mai 1444.

Rome au mois de mai suivant[130]. Investi aussitôt d'une nouvelle mission pontificale, Garatone dut repartir au plus vite vers Constantinople retrouver le cardinal-légat Condulmer. En effet, le 26 novembre 1445, en présence du cardinal légat et dans la résidence même qu'occupait Condulmer dans la capitale byzantine, Garatone servait de témoin à l'occasion d'un acte notarié, l'autre témoin n'étant autre que son « collègue » Bartolomeo Lapacci, l'évêque de Cortone contre lequel avait disputé Scholarios[131]. Bien entendu,

130. G. Mercati, « Appendice III. Sull'anno della morte di Marco Efesino », dans *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella biblioteca apostolica Vaticana* [*Studi e Testi* 46], Rome 1926, p. 124 ; G. Moro, *op. cit.*, p. 238, se contente simplement d'un retour « in Curia nella tarda primavera del 1445 » et escamote quelque peu la mission crétoise et le retour par Ancône, sur lesquels voir N. Iorga, *Notes et extraits*..., *op. cit.*, III, p. 180, 182, 199-201 ; II, p. 24.

131. Smeritis, *op. cit.*, doc. 104 : *Die XXVI novembris. In Constantinopoli, in domo residentie reverendissimi in Christo patris et [domini domini] Francisci, tituli Sancti Clementis presbyteri Cardinalis Sancte Romane Ecclesie, vicecancellarii [et] Legati, presentibus in Christo patribus et dominis dominis Christoforo Episcopo Coronensi et Barthol[omeo] Episcopo Cortonensi*... Cette nouvelle mission à Constantinople confiée à Garatone par Eugène IV à l'été 1445 était inconnue jusqu'ici. Pour G. Mercati, *Scritti d'Isidoro*..., *op. cit.*, p. 124 : « ...il Garatone non istette a Costantinopoli negli anni 1444 e 1445 » ; J. Gill, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, p. 353, n. 1 : « He [...] was back in Rome in April 1445 [...]. He was sent to Hungary again in 1446 » ; tandis que pour G. Moro, « Garatone, Cristoforo », *op. cit.*, p. 238 : « Rientrato in Curia nella tarda primavera del 1445, il G[aratone] vi si fermò fino al settembre del 1446 (a eccezione di due brevi viaggi a Venezia nel giugno del 1445 e del 1446) », reprenant L. Pesce, *Cristoforo Garatone*..., *op. cit.*, p. 52 et 90, n. 12, qui fonde cette permanence à la Curie sur les registres pontificaux de 1445-1446 mentionnant la signature du *scriptor apostolicus* Garatone sur une série de bulles. Pourtant l'acte inédit de Smeritis ne nous semble pas constituer la seule attestation de ce voyage constantinopolitain de 1445/1446. D'après notre reconstitution, reparti d'Italie vers la fin de juin 1445, Garatone dut rester dans la capitale byzantine au moins jusqu'en avril-mai 1446, soit bien après le départ de Condulmer (et celui de Wavrin : 27 novembre 1445) — comme du reste Bartolomeo Lapacci, mais moins longtemps que lui. Son retour en Italie est attesté seulement début juin 1446, date qui nous donnée par un mandat du 3 juin 1446 trop

seule une comparaison de notre document avec un texte autographe de Garatone, de préférence un document officiel[132], serait en mesure de confirmer ou d'infirmer notre hypothèse, à savoir que l'Italien qui assura tant la traduction que la rédaction du texte écrit par Scholarios au palais de Xylalas serait peut-être Cristoforo Garatone, alors évêque de Coron et longtemps *scriptor apostolicus*.

partiellement transcrit par Iorga dans ses *Notes et extraits*..., *op. cit.*, II, p. 24. Nous le donnons ici : Archivio di Stato di Roma, *Camera Apostolica*, Libri dei mandati, reg. 830 (1443-1447), f. 192v (*olim* 190v) : ...*solvi faciatis reverendo in Christo patri domino Cristoforo, Episcopo Coronensi, florenos auri de Camera viginti sex sine retentione quos fecit solvi per Michaelem Zono in Venetiis Marco Renerio et Necholdo de Carthinis, super massariis galearum sanctissimi domini Pape pro expensis suis veniens Romam pro factis sanctissimi domini nostri Pape, quos etc., Datum Rome die tercio mensis iunii MCCCCXLVI°, indictione VIIII, Pontificatus etc., anno XVI*. À l'évidence, les deux « voyages rapides » à Venise de Garatone en juin 1445 et en juin 1446, signalés par Moro d'après Pesce, *Cristoforo Garatone*, p. 53, n. 154 (en fait deux attestations de la présence de l'évêque de Coron à Venise à ces dates), doivent constituer en réalité, le premier son embarquement pour Constantinople, le second son retour. Il fit certainement la traversée Constantinople-Venise en compagnie de l'ambassadeur byzantin Nikolaos Goudélès (N. Iorga, *Notes et extraits*, II, p. 25). En septembre 1446, Garatone repartait cette fois vers la Hongrie, où il mourut le 17 octobre 1448, lors de la seconde bataille de Kossovo.

132. Jusqu'ici nous n'en avons pas repéré. Les deux actes conservés de son activité de chancelier du baile de Constantinople sont seulement des copies. Il s'agit du renouvellement des traités vénéto-byzantins du 30 septembre 1423 (G. M. Thomas, R. Predelli, *Diplomatarium veneto-levantinum*, II, Venise 1899, doc. 178, p. 341, signé *Ego Christophorus Garathonus natus quondam Petri Garathoni de Tarvisio, artium doctor, imperiali quoque auctoritate notarius, tam et cancellarius* [...] *in Curia Venetorum in Constantinopoli*) et d'un acte du 31 juillet 1424 (publié par D. Jacoby, « Les quartiers juifs de Constantinople », *Byzantion* 37 (1967), p. 167-227 : p. 227, et signé *Ego Cristoforus Zacathonus natus quondam Petri Zacathoni, imperiali auctoritate notarius et cancellarius Curie Venetorum in Constantinopoli* [où il faut rectifier *Zacathonus* en *Zarathonus*, et *Zacathoni* en *Zarathoni*]). Quant aux nombreux documents qu'il écrivit en tant que secrétaire pontifical, les registres du Vatican n'en conservent que les copies : il faudrait donc mettre la main sur un acte original conservé dans les archives des personnalités physiques comme morales auxquelles il fut adressé.

Quoi qu'il en soit de l'identité de ce traducteur-rédacteur latin de notre document, ce qui frappe au terme de cette étude, c'est le caractère paradoxalement très peu « patriarcal » de cet authentique de reliques de Mammas. Un patriarche de Constantinople y parle bien à la première personne et a apposé sa signature autographe ; mais le document a été confectionné dans un palais impérial et ni son scribe-rédacteur grec, ni son scribe-traducteur latin ne faisaient partie de la chancellerie patriarcale, une chancellerie dont, pour autant que l'on puisse en juger, les usages diplomatiques n'ont nullement été respectés. En définitive, le seul élément vraiment conforme à cette chancellerie réside dans l'apposition du sceau patriarcal de plomb. Cela signifie-t-il que le document passa obligatoirement, à un moment donné, par la chancellerie patriarcale ? Compte tenu de l'urgence qui présida à son élaboration au palais de Xylalas, puisqu'on était à la veille du départ définitif du personnage chargé de le porter à son destinataire le duc de Bourgogne, le fait est très douteux. Le *boullôtérion* de ce sceau, qui mesure 4,4 cm de diamètre[133], n'était ni volumineux ni encombrant : il faut imaginer une pince avec deux coins proportionnés à ce diamètre, mesurant quelques 30 cm de long sur 10 à 15 cm de large et pesant dans les 900 gr, soit un objet qui pouvait se transporter aisément[134]. La preuve en est que le *patriarchikon boullôtérion* était traditionnellement porté par le *chartophylax*, pendu sur la poitrine[135]. La seconde moitié de 1445 vit le patriarche Mammas se rendre très souvent au palais de Xylalas afin d'y assister aux joutes oratoires entre Lapacci et les théologiens antiunionistes, dont Scholarios. Rien ne s'oppose à l'idée que,

133. Pour les mesures de ce sceau de plomb et une photographie : J. Van den Gheyn, « Une lettre... », *op. cit.*, p. 70 ; V. Laurent, *Le corpus des sceaux*..., *op. cit.*, p. 11-12 et planche 50, n° 1636 bis.

134. Voir les planches de deux *boullôteria* appartenant à des membres du clergé publiées dans G. Zacos, A. Veglery, *Byzantine Leads Seals*, 1, *Plates*, Bâle 1972, Plate 1, 2 : « bulloterion 1 » ; Plate 3 : « bulloterion 2 ».

135. C'est ce que nous apprend Théodôros Balsamôn (1195), qui fut lui-même *chartophylax* à Sainte-Sophie dans les années 1180 : G. A. Rhalles, M. Potles, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανονῶν*, IV, Athènes 1854, p. 535, l. 18-19 : Τὸ πατριαρχικὸν βουλλωτήριον, τὸ παρὰ τῷ στήθει τοῦ χαρτοφύλακος ἀπῃωρημένον...

dans ces nombreuses occasions où il s'absentait du patriarcat, Mammas ait eu le souci de munir de son *boullôtérion* un membre de sa suite[136] ; particulièrement en ce mois de novembre 1445 qui voyait le départ définitif de la délégation pontificale et des escadres vénitienne et bourguignonne. Leurs chefs venaient un à un au palais faire leurs adieux au basileus, on échangeait des cadeaux, et il pouvait bien y avoir, à l'occasion, quelque document officiel à émettre *aussi* du côté du patriarche.

En nous fournissant la date d'élaboration de cet « authentique de relique patriarcal » (20-27 novembre 1445), le document bourguignon de 1469 lui ôte finalement tout caractère subversif. S'il fut rédigé et écrit par Scholarios, « l'ennemi » de Mammas, c'est que Scholarios s'en acquitta comme secrétaire impérial dans des circonstances un peu particulières, qu'il nous livre lui-même : la présence concomittante au palais de Xylalas de quatre des protagonistes nécessaires à son élaboration, dont lui-même, en raison des fameux entretiens religieux du même nom. Les circonstances étaient particulières, mais également urgentes — le départ du messager chargé de convoyer le présent du frère du basileus étant imminent —, en tout cas susceptibles d'expliquer que le document en question ait été élaboré avec peu de soin : mépris apparent de certaines règles diplomatiques de la chancellerie patriarcale, manquements graves à l'intégrité des titulatures impériale et patriarcale, écriture relâchée du texte grec, traduction latine peu inspirée, truffée d'erreurs et de contresens.

136. Ce porteur n'a cependant pu être alors le *mégas chartophylax*, puisque le titulaire de cette charge, Michaël Balsamôn, avait démissionné de sa fonction dès 1440, par opposition à la politique unioniste en vigueur au patriarcat : cf. *PLP* n° 2119, entrée Βαλσαμὼν Μιχαήλ ; Syropoulos, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 560, l. 27 ; J. Gill, « A profession of Faith of Michael Balsamon », *Byzantinische Forschungen* 3 (1968), p. 120-128. Ceci dit, il n'est pas nécessaire d'imaginer Mammas porter lui-même autour du cou son *boullôtérion* du patriarcat au palais impérial, à moins de pousser jusqu'à l'absurde, là encore, le tableau de « l'isolement complet » de ce patriarche unioniste. Il est fort probable du reste que le *mégas skeuophylax* unioniste Théodôros Xanthopoulos, qui s'empressa, aussitôt que Balsamôn eut signifié sa démission, de s'offrir pour le remplacer dans toutes ses fonctions (Syropoulos,éd. Laurent, p. 560, l. 29-33), se soit également fait un plaisir de remplacer Balsamôn dans le port du *boullôtérion* patriarcal...Nous remercions J.-Cl. Cheynet, qui a bien voulu discuter avec nous ce point, et nous rassurer quant à l'éventualité d'un *boullôtérion* patriarcal « transportable ».

Mais s'il y a quelque satisfaction à pouvoir, désormais, restituer la date ainsi que les circonstances qui présidèrent à l'élaboration du seul acte original conservé du dernier patriarche de Constantinople avant 1453, à quelle série de hasards le doit-on ! Si Jacques Galois, compagnon d'aventure et interprète du Bourguignon Waleran de Wavrin en 1444-1445, n'avait pas fini dans la misère ; s'il n'avait pas résolu, vingt-quatre ans après les événements, de réclamer au duc de Bourgogne ses arriérés et sollicité pour ce faire une attestation de son ancien capitaine ; surtout, si, alors qu'il eut forcément, durant les quinze mois que dura son aventure orientale, des centaines d'occasion de tomber de cheval, ce malheur ne lui était pas arrivé alors qu'il s'en revenait précisément avec son maître Wavrin de sa dernière entrevue avec le despote Théodore II, le mystère qui entoure l'authentique de reliques du patriarche Mammas resterait encore à ce jour irrésolu.

APPENDICE :

Précisions sur les protagonistes des « entretiens religieux de Xylalas »

La question de la datation des fameux entretiens religieux du palais de Xylalas a fait couler beaucoup d'encre, suscitant, de 1920 à 1976, l'intérêt de G. Mercati, L. Petit, T. Käppeli, J. Gill, C. J. C. Turner et O. Kresten. Il n'est pas dans notre intention ici de revenir dans tous ses détails sur une question qui a été d'autant plus âprement débattue qu'elle se trouve liée à deux autres dates longtemps controversées de l'histoire byzantine tardive, à savoir celle de l'accession au trône patriarcal de Grègorios Mammas et celle de la mort de Markos Eugénikos. Le fait certain est que ces débats eurent lieu alors que la délégation pontificale conduite par le cardinal-légat Francesco Condulmer se trouvait à Constantinople[137], la présence de cette délégation ayant logiquement réveillé la polémique autour de la manière dont l'Union des Églises avait été conclue à Florence cinq ans plus tôt. Or, embarqué à Venise le 22 juin 1444 avec celui qui devait conduire les débats du côté latin, le théologien et évêque de Cortone Bartolomeo Lapacci[138], Condulmer arriva dans la capitale byzantine au mois d'août suivant[139] et en repartit seu-

137. Syropoulos (éd. Laurent, *op. cit.*, p. 572-573) le dit clairement, mais aussi Scholarios, à plusieurs reprises. Cf. *infra*, n. 188.

138. Sur le théologien Bartolomeo Lapacci, l'étude de référence reste celle de T. Käppeli, « Bartolomeo Lapacci de' Rimbertini (1402-1466), vescovo, legato pontificio, scrittore », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 9 (1939), p. 86-127 (en part. p. 95-97 pour ses débats constantinopolitains de 1445).

139. J. Gill, « The year of the death of Mark Eugenicus », *Byzantinische Zeitschrift* 52 (1959), p. 25 : « Condulmaro left Venice on 22 june 1444, and Methone on 20 july. Jehan de Wavrin, the Burgundian admiral who left Venice at the end of July [en fait le 6 juillet, cf *supra*, n. 84], found the papal fleet at Gallipoli, and he and Condulmaro, each with two galleys, went together to Constantinople. Exactly when they arrived is not known, but probably towards the middle of August ». Dans son

lement quelque quinze mois plus tard, en novembre 1445, plus précisément, comme nous l'avons établi, le 27 novembre. La chronologie large de ces entretiens est donc la suivante : août 1444-27 novembre 1445[140].

Elle a pu être notablement resserrée. En effet, il a été établi de manière convaincante que l'année 1444 devait être exclue, ainsi que les premiers

Council of Florence, *op. cit.*, p. 364, l'auteur place toutefois cette arrivée à Constantinople « in late August 1444 ». L'embarquement de Lapacci aux côtés de Condulmer est clairement affirmé par son biographe saint Antonin. Cf. R. Morçay, *Chronique de saint Antonin. Fragments originaux du titre XXII (1378-1459)*, Paris 1913, p. 61 : *...cum cardinalis Venetus destinatus legatus in regionem illam Constantinopoli moram traheret et in eius societate esset venerabilis episcopus Coronensis dominus Bartholomaeus de Florentia, sacrae theologiae professor egregius et graeci idiomatis non ignarus...* Cet extrait est également donné dans l'article de 1920 de G. Mercati, « Bartolomeo Lapacci, vescovo di Cortona, e lo Scolario... », *op. cit.*, p. 103, n. 2. En 1923, L. Petit, « Documents relatifs au concile de Florence », *op . cit.*, p. 327-328, troublé par le fait que saint Antonin, écrivant dans les années 1450, puisse qualifier, pour ces événements de 1444-1445, l'évêque de Cortone Bartolomeo Lapacci d'évêque de Coron — évêché auquel ce dernier ne fut nommé qu'en 1449, après la mort de l'ancien titulaire Cristoforo Garatone, survenue en 1448 —, en tira l'idée, assez absurde, que le compétiteur de Markos Eugénikos avait été non pas Lapacci, mais Garatone. En 1926, G. Mercati, « Ancora sull'anno della morte di Marco Efesino », *op. cit.*, p. 122-124, démontra l'inanité de cette opinion, en insistant surtout sur le fait que le notaire, bibliophile et diplomate Garatone n'eut *jamais* aucune formation de théologien qui lui eût permis de s'illustrer sur ce terrain (une remarque de bon sens reprise récemment par G. Moro, « Garatone, Cristoforo », *op. cit.*, p. 237 : « per la sua formazione culturale era ovviamente escluso che [Garatone] potesse prendere parola in campo dottrinale »). Un argument supplémentaire avancé à l'époque par Mercati pour finir de disqualifier la candidature de Garatone, celui de l'absence de ce dernier de Constantinople en 1444-1445, se révèle aujourd'hui évidemment moins probant, puisque l'acte de Smeritis cité *supra*, n. 131, atteste bien la présence de Garatone à Constantinople le 27 novembre 1445. Mais il s'y trouvait depuis deux ou trois mois à peine (cf. *supra*, n. 131), soit de toute façon *après* la mort de Markos, survenue le 23 juin 1445 : cf. *infra*.

140. Cette chronologie large a été fixée pour la première fois par G. Mercati, « Bartolomeo Lapacci, vescovo di Cortona, e lo Scolario... », *op. cit.*, p. 101. Mais que de confusions par la suite ! Dans son édition de Syropoulos (p. 573, n. 6),

mois de 1445 : outre que Condulmer perdit pas mal de temps avant d'être reçu par Jean VIII suite à une invraisemblable question d'étiquette, l'urgence des préparatifs militaires relatifs à la participation de la flotte vénéto-pontificale à la croisade occupèrent toutes les énergies jusqu'à la bataille de Varna, et même assez longtemps après le désastre[141]. Or, on sait que le premier à avoir disputé, du côté orthodoxe, avec Bartolomeo Lapacci ne fut pas Geôrgios Scholarios, mais le métropolite d'Éphèse Markos Eugénikos. Cette donnée, importante pour mieux fixer la chronologie des débats, a été établie par G. Mercati dès 1920[142], puis reprise par L. Petit en 1926[143] et surtout par J. Gill en 1959, dans son article fondamental sur la date de la mort de Markos Eugénikos[144]. Cependant elle a été quelque peu « oubliée » par la suite, sans doute parce que, curieusement, ce même J. Gill a négligé d'en parler dans son incontournable *Council of Florence*, paru en cette même année 1959[145]. Ainsi O. Kresten, dans son *Sammlung von Konzilsakten* de 1976 n'évoque-t-il que les entretiens entre Lapacci et

V. Laurent écrit que « pendant plus d'une année, entre le mois d'août 1445 et celui de novembre 1446, le palais de Xylalas fut le théâtre de 15 conférences au cours desquelles furent à nouveau débattues les différends théologiques séparant les deux Églises » ; une erreur reprise par I. Djurić, *Le crépuscule de Byzance*, *op. cit.*, p. 342, n. 5 : « d'août 1445 à novembre 1446, quinze débats publics ont eu lieu au palais de Xylala de Constantinople entre Lapacci, évêque de Cortone et Scholarios, alors secrétaire de l'empereur et "juge universel des Rhômaioi". »

141. Nous renvoyons simplement, pour cette démonstration et la bibliographie afférente, à J. Gill, « The year of the death of Mark Eugenicus », *op. cit.*, p. 25-26, et O. Kresten, *Die Sammlung…*, *op. cit.*, p. 31, et n. 76a, p. 31-32.

142. G. Mercati, « Bartolomeo Lapacci, vescovo di Cortona, e lo Scolario… », *op. cit.*, p. 103.

143. L. Petit, « Documents relatifs au concile de Florence », *op. cit.*, p. 327.

144. J. Gill, « The year of the death of Mark Eugenicus », *op. cit.*, p. 27 et 31.

145. J. Gill, *The Council of Florence*, *op. cit.*, p. 364-369. S'il y évoque Markos Eugénikos, c'est simplement cette fois pour rappeler le débat sur la date de sa mort (p. 365-366, n. 2), sa qualité de professeur de Scholarios (p. 366) et son choix de faire de ce dernier son « successeur » dans son combat contre l'Union (p. 367). À aucun moment il n'est dit que Markos Eugénikos disputa avec Lapacci, et l'auteur évoque les seules quinze conférences de Scholarios.

Scholarios[146], ce qui invalide sa datation des entretiens de Xylalas, qu'il place trop restrictivement entre la fin de l'été 1445 et l'automne de la même année[147]. Pourtant, l'information selon laquelle Lapacci aurait d'abord disputé avec Markos Eugénikos est loin d'être isolée : en battant le rappel des sources disponibles, grecques comme latines, Marie-Hélène Blanchet en a recensé pas moins de six pour attester le fait, et nous renvoyons à sa thèse en voie de publication pour une analyse de ces sources[148]. Il en ressort que Markos Eugénikos n'aurait eu le temps d'affronter publiquement Lapacci qu'en peu d'occasions, car il tomba malade et mourut sur ces entrefaites. C'est son frère Iôannès Eugénikos qui nous donne le chiffre de ces entretiens. Dans son synaxaire de Markos, où il exalte le long combat contre le dogme latin, il dit qu'il eut récemment encore, dans sa patrie, l'occasion de le combattre, *lors de trois discussions* (ἐν τρισὶ διαλέξεσι)[149]. Markos Eugénikos étant mort le 23 juin 1445 après quatorze jours de maladie[150], ces trois entretiens eurent forcément lieu avant le 9 juin

146. O. Kresten, *Die Sammlung…*, *op. cit.*, p. 30-38.

147. *Ibidem*, p. 34 : « 1445 Spätsommer/Herbst [:] Religionsgespräche im Xylalas-Palast ». On comprend du reste difficilement comment l'auteur est parvenu, après avoir correctement situé la présence de Condulmer à Constantinople (« etwa Mitte August 1444 — etwa November 1445 » : p. 31), à un intervalle temporel aussi resserré pour les entretiens de Xylalas.

148. En attendant, voir M.-H. Blanchet, *Le patriarche Georges Gennadios Scholarios…*, *op. cit.*, p. 480-481.

149. L. Petit, « Acolouthie de Marc Eugénicos archevêque d'Éphèse, *Studi bizantini* 2 (1927), p. 215, l. 35-37 : τὸ σαθρὸν καὶ ἀβέβαιον τῶν λατινικῶν δοξῶν φανερῶς διηλέχθη, ὥσπερ κἀν τῇ πατρίδι πρώην ὕσπερον ἐν τρισὶ διαλέξεσι. L'autre version de cette acolouthie publiée par S. Petridès, « Le Synaxaire de Marc d'Éphèse », *Revue de l'Orient chrétien* 15, 1910, p. 103, donne à peu près le même texte, en tout cas parle aussi de τρισὶ διαλέξεσι. Cf. Gill, « The year of the death of Markos Eugenicus », *op. cit.*, p. 27 ; Blanchet, *Le patriarche Georges Gennadios Scholarios…*, *op. cit.*, p. 481, n. 14.

150. Cette date de 1445, longtemps controversée — non le jour et le mois, donnés par son frère Iôannès dans le *Synaxaire*, mais l'année, d'aucuns préférant 1444 — est absolument sûre : Lapacci n'étant arrivé à Constantinople qu'en août 1444, il n'aurait pas pu affronter un Markos Eugénikos mort un 23 juin 1444. Si J.

1445. Évidemment, pour établir le *terminus post quem* de ces discussions entre Eugénikos et Lapacci, tout dépend du nombre de jours qui ont pu séparer ces trois débats. Dans l'hypothèse qui les voudrait espacés de plusieurs jours, on peut envisager la fin mai 1445 ; si, en revanche, on pense que ces trois entretiens se succédèrent à un rythme plus accéléré, trois jours d'affilée par exemple, c'est le tout début du mois de juin qui doit être privilégié. Quoi qu'il en soit, il est erroné de fixer le prélude des entretiens du palais de Xylalas à l'été, voire à la fin de l'été 1445, comme on le fait trop souvent, de même qu'erronée est la comptabilité qui est faite de ces entretiens. On parle généralement de « quinze discussions », mais il s'agit seulement là des discussions que Scholarios, l'orateur qui succéda à Markos, dit avoir eues avec Lapacci : celles précédemment conduites par Markos ne sont nullement prises en compte dans ce calcul[151]. En conséquence, la fourchette chronologique que l'on doit désormais adopter pour ces entretiens de Xylalas est la suivante : fin mai/début juin 1445—fin novembre 1445, et leur nombre doit être fixé à dix-huit.

Gill, « The year of the death of Mark Eugenicus », *op. cit.*, en a conduit la démonstration de manière convaincante, il a cependant escamoté la question de la date de l'élection de Mammas comme patriarche. Sur son lit de mort, Markos refusait la présence de ce dernier à ses funérailles (cf. *supra*, n. 38) : c'est donc que le 23 juin 1445 Mammas était déjà en poste. Or, Sphrantzès, éd. Maisano, *op. cit.*, XXVI, § 8-10, p. 94, l. 22-27, place l'intronisation de ce patriarche « lors de ce même été » (ἐν ᾧ δὴ θέρει), entre un événement du 17 juillet [1445] (τῇ ιζ^{η} τοῦ ιουλίου μήνος) et un autre du 15 août [1445]. Il y a donc là une contradiction des sources, que J. Gill a commodément évacuée en transformant le 17 juillet de la première entrée de Sphrantzès en « 17th, then, of June », ce qui l'a conduit à affirmer que Mammas « became Patriarch between 17 June and 15 August 1445 » : J. Gill, « The year of the death of Mark Eugenicus », *op. cit.*, p. 25 (après avoir correctement parlé du « [17] July » à la page précédente : *lapsus calami* ?). En outre, l'enchaînement des faits rapportés par Sphrantzès pour les années 1444 et 1445 ne nous paraît pas obéir à un ordre chronologique aussi clair que l'assure Gill, et si vraiment Sphrantzès est dans le vrai lorsqu'il déclare que Mammas fut élu « en été », alors il n'a pu s'agir de celui de 1445, mais de celui de 1444. Si en revanche on maintient l'année 1445 pour l'accession au patriarcat de Mammas, comme Scholarios mentionne la présence de ce patriarche lors des discussions qu'il eut avec Lapacci, à l'évidence à partir de juillet 1445, il n'y a que deux alternatives : ou bien Sphrantzès se trompe lorsqu'il place l'élection en été 1445 après le 17 juillet, puisque les dernières paroles d'Eugénikos montrent qu'elle eut forcément lieu avant le 23 juin de cette même année ; ou bien c'est le récit des derniers instants d'Eugénikos qui, parlant d'un patriarche en poste entre le 9 et le 23 juin 1445 (maladie de Markos), est dans l'erreur. Dans l'état actuel de la question, seule la découverte d'un nouveau document pourrait permettre de trancher le débat.

Ceci fixé, il convient maintenant de s'intéresser à la chronologie ainsi qu'aux circonstances des quinze discussions qui virent s'affronter Lapacci et le second orateur, Scholarios. En reprenant les passages de ses écrits où Scholarios évoque les entretiens de Xylalas, il n'y en a que deux dans lesquels il fait explicitement référence aux débats qu'il a conduits en personne. Le premier est négligeable en fait d'informations[152] ; le second, plus circonstancié, offre une singularité remarquable par rapport à trois autres passages où il relève, fort généralement, combien ces entretiens constituèrent une tribune inespérée pour le courant antiunioniste en 1445. Examinons d'abord ces passages « généraux » : 1) le basileus, dit-il, nous permit de nous réunir souvent au palais de Xylalas pour faire connaître notre opposition, alors que le légat était présent et faisait pression en faveur de l'Union[153] ; 2) ailleurs, il dit que, tandis que le légat résidait à Constantinople et faisait pression en

---

151. Tout dépend évidemment si l'on parle seulement des entretiens de Xylalas tenus par Scholarios ou des entretiens dans leur ensemble : le flou est généralement la règle.

152. Dans son *Deuxième traité sur la Procession du Saint-Esprit*, composé en 1446/47 pour le basileus de Trébizonde Jean IV Komnènos qui lui en avait passé commande, Scholarios rappelle à ce basileus, dans l'épître dédicatoire, que l'œuvre découle de ses entretiens précédents avec l'évêque, soit l'évêque de Cortone Bartolomeo Lapacci : Scholarios, *Œuvres complètes*, II, *Deuxième traité sur la Procession du Saint-Esprit*, II, (*épître dédicatoire à l'empereur de Trébizonde*), p. 269, l. 13-p. 270, l. 2 : …τὸ μὲν πρῶτον βιβλίον ἡμῖν ἐπὶ ταῖς μελέταις συντέθειται τῶν πρὸς τὸν ἐπίσκοπον ἐκεῖνον ἀγώνων, ᾧ πολλάκις ἐπ' αὐτοῦ βασιλέως καὶ τῆς συγκλήτου πάσης τῆς παρ' ἡμῖν καὶ τῶν ὁμοδοξοδύντων ἐκείνῳ παρόντων πάντων σχεδὸν διειλέγμεθα…

153. Scholarios, *Œuvres complètes*, III, *Brève apologie des antinunionistes*, p. 99, l. 27-29 (texte grec et trad. *supra*, n. 65)

faveur de l'Union, les signataires du *Rapport des antiunionistes* s'étaient souvent réunis au palais de Xylalas sur l'ordre de Jean VIII, « et j'étais moi-même présent à ces réunions[154] » ; 3) enfin, parlant encore, en décembre 1452, de ce même *Rapport des antiunionistes* de 1445, Scholarios situe la rédaction de cette déclaration au temps du « légat d'alors », ajoutant encore à son propos : « c'est aussi celle que le légat d'alors reçut de leur part en tant qu'apologie destinée à l'Église de Rome ». Pourquoi « légat d'alors » (ὁ λεγάτος ἐκεῖνος) ? Parce qu'il s'agissait de distinguer cette fois Condulmer du « légat » qui se trouvait présent à Constantinople en cet hiver 1452, Isidore de Kiev [155].

Le passage circonstancié où Scholarios dit avoir disputé avec Lapacci est celui qui nous a servi à situer l'époque où les quatre protagonistes de l'authentique de reliques patriarcal se trouvèrent réunis. Scholarios y évoque, on s'en souvient, les « quinze discussions que [j'eus] au palais [de Xylalas] avec l'envoyé pontifical, évêque de Cortone et professeur de théologie chez les Latins, en présence du patriarche kyr Grègorios, du cardinal, de nombreux Latins et Orthodoxes, et face au basileus Jean et au despote Théodore[156] ». Cette fois donc, *il n'est plus question du légat*. Autrement dit, lorsqu'il évoque *a posteriori* les entretiens de Xylalas au sens large, soit les événements survenus de mai/juin à fin novembre 1445, afin de les situer dans le temps, Scholarios ne manque pas de rappeler que c'était là l'époque de la présence à Constantinople du légat Condulmer, qui résida dans la capitale, on l'a vu, d'août 1444 à fin novembre 1445. Un tel repère était en effet amplement suffisant pour que ses lecteurs antiunionistes s'y retrouvent, tant « les pressions » que Condulmer, flanqué de sa flotte, « fit peser en faveur de l'Union » leur causèrent d'angoisse durant ces quinze mois[157]. Mais lorsqu'il

154. Scholarios, *Œuvres complètes*, III, *Rapport des antiunionistes*, p. 188, l. 21-189, l. 2 (texte grec et trad. *supra*, n. 65).

155. Scholarios, *Œuvres complètes*, III, *Liste des écrits antinunionistes*, p. 180, l. 1 : τὴν δὲ ἑτέραν ἐποίησαν ἐν τῷ καιρῷ τοῦ λεγάτου ἐκείνου · ἣν καὶ ἔλαβεν ὁ λεγάτος ὡς ἀπολογίαν αὐτῶν πρὸς τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης.

156. Scholarios, *Œuvres complètes*, II, *Premier traité sur la procession du Saint-Esprit*, p. 1, l. 1-p. 2, l. 4 (texte grec et trad. *supra*, n. 64).

157. Syropoulos, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 572, l. 12-20.

évoque plus précisément les entretiens qu'il eut avec Lapacci, forcément après le 23 juin 1445, date de la mort de Markos Eugénikos, soit « ses » quinze discussions, Scholarios ne mentionne plus parmi les présents le légat (ὁ λεγάτος) Condulmer, mais le cardinal (ὁ καρδινάλιος) : et il ne s'agit absolument pas de la même personne…

En 1976, O. Kresten avait déjà relevé cette incongruité dans ce passage de Scholarios, et nous reprenons son argumentation ici[158]. Si ce cardinal avait bien été Condulmer, on se serait attendu à ce que, dans la liste des participants donnée par Scholarios, il soit cité en premier, comme dans les autres passages examinés précédemment, en tout cas *avant* l'évêque de Cortone Lapacci et non *après* le patriarche Mammas. Certes, la dénomination de καρδινάλιος pouvait également convenir au légat Francesco Condulmer, dont les titres complets étaient, à l'époque, ceux de « cardinal-prêtre [du titre de] Saint-Clément, légat et vice chancelier », et accessoirement neveu du pape[159]. Il n'en reste pas moins que ce serait la seule fois que Scholarios le désignerait comme ὁ καρδινάλιος plutôt que comme ὁ λεγάτος. En effet, en examinant tous les passages où, dans ces années-là, Scholarios évoque un « cardinal », on se rend compte qu'il ne désigne jamais Condulmer de la sorte, comme du reste d'autres sources antiunionistes du temps, tel Syropoulos, qui parlent toujours de lui comme du « légat[160] ». De son

158. O. Kresten, *Die Sammlung…*, *op. cit.*, p. 35-38, en part. p. 35-36, n. 92.

159. Dans une lettre du 12 février 1444, le pape Eugène IV son oncle le désigne comme *tituli Sancti Clementis presbyter Cardinalis Sancte Romane Ecclesie vicecancellarius* : K. M. Setton, *The Papacy and the Levant*, *op. cit.*, II, p. 84, n. 10. Voir surtout, *supra*, n. 131, le document constantinopolitain du notaire Smeritis du 27 novembre 1445 où Condulmer apparaît comme le *reverendissimus in Christo pater et dominus dominus Franciscus, tituli Sancti Clementis presbyter Cardinalis Sancte Romane Ecclesie, vicecancellarius et legatus*. Pour cette fonction de vice chancelier ainsi que pour sa dénomination plus usuelle à la Curie, en raison de ses origines vénitiennes, de « cardinal de Venise / *cardinalis Venetus* », cf. également *supra*, n. 80 et 139. Sur la carrière de ce prince de l'Église : A. Olivieri, « Condulmer, Francesco », *Dizionario biografico degli Italiani*, 127, Rome 1982, p. 761-764.

160. Syropoulos, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 572, l. 12 : …ἐλθόντος ἐνταῦθα τοῦ λεγάτου, τοῦ καὶ ἀνεψιοῦ τοῦ πάπα Εὐγενίου. *Ibidem*, p. 572, l. 15 : …ὅπερ ἐζήτει ὁ λεγάτος. *Ibidem*, p. 572, l. 17 : …τὴν ὁρμὴν τοῦ λεγάτου.

côté, Sphrantzès rapporte avoir été envoyé depuis Mistra, par son maître le despote Constantin, en ambassade vers Constantinople en août 1444 « parce qu'était parti vers la Ville depuis peu de jours le cardinal vice chancelier et légat général du pape avec de nombreuses galères pour l'expédition du roi de Hongrie contre les infidèles ». Il donne donc là tous ses titres à Condulmer, dont celui de καρδινάλιος. Mais Sphrantzès précise, dans la même phrase, que son ambassade était dirigée vers « le basileus [Jean VIII], l'émir [Murad II] et ce même roi [de Hongrie], mais aussi vers le légat [Condulmer] » : c'est donc que lorsqu'il s'agissait de parler plus familièrement de Condulmer et alors même qu'il connaissait tous ses titres, Sphrantzès le qualifiait plus volontiers lui aussi de λεγάτος que de καρδινάλιος[161]. Or, si les Grecs tenaient décidément à réserver au cardinal Condulmer son seul titre de légat, c'était bien entendu pour le différencier d'un autre cardinal qui n'avait pas, lui, autant de titres que Condulmer pour qu'on ait le loisir de lui en donner un autre que celui-là, et dont la présence à Constantinople à différentes époques, et en particulier lors du séjour de Condulmer, imposait qu'on soit en mesure de les distinguer : ce titre de καρδινάλιος, ils le réservaient à leur compatriote Isidore de Kiev[162].

C'est là en effet l'hypothèse qu'a avancée O. Kresten. Le καρδινάλιος

161. Sphrantzès, éd. Maisano, *op. cit.*, XXVI, 4, p. 94, l. 2 : Φθάσαντος μου οὖν εἰς τὸν Μυζηθρᾶν, μετά τινας ἡμέρας ὀλίγας τοῦ καρδιναλίου καὶ βιτζεκανζελλαρίου καὶ λεγάτου καθολικοῦ τοῦ πάπα ἀπερχομένου μετὰ πολλῶν κατέργων εἰς τὴν Πόλιν διὰ τὴν κατὰ τῶν ἀσεβῶν τοῦ ῥηγὸς τῆς Οὐγγαρίας ἐξέλευσιν, ἐστάλην καὶ ἐγὼ πάλιν ἀποκρισιάριος πρός τε τὸν βασιλέα καὶ πρὸς τὸν ἀμηρᾶν καὶ αὐτὸν δὴ τὸν ῥῆγα, ἀλλὰ δὴ καὶ πρὸς τὸν λεγᾶτον... L'éditeur Maisano se trompe à la fois sur la date qu'il donne à ce départ de Sphrantzès de Mistra, qui ne peut, compte tenu de la date de départ de Venise de Condulmer (22 juin 1444) et de son arrivée à Constantinople (mi-août 1444), avoir été effectif en juin 1444 (« VI. 1444 ») mais bien début août 1444 — de fait, Sphrantzès narre ensuite un événement survenu à Corinthe lors de son voyage vers Constantinople, le 30 août 1444 —, ainsi que dans son identification du cardinal, dans lequel il a cru voir le cardinal de Saint-Ange Giuliano Cesarini, en réalité occupé alors en Hongrie (*ibidem*, p. 95, n. 1). O. Kresten, *Die Sammlung*..., *op. cit.*, p. 35-36, n. 92, n'a pas convoqué le témoignage de Sphrantzès à propos de Condulmer à l'appui de sa démonstration.

162. Sur le cardinal Isidore de Kiev, cf. *PLP* n° 8300, entrée Ἰσίδωρος.

qui, aux dires de Scholarios, aurait assisté aux joutes entre ce dernier et Lapacci n'aurait été autre que le cardinal Isidore de Kiev. C'est bien du reste ce personnage qu'en leur temps, les éditeurs des *Œuvres complètes* avaient vu dans le καρδινάλιος de ce passage de Scholarios[163]. De fait, chaque fois que Scholarios parle d'Isidore, c'est toujours comme du καρδινάλιος[164], de même que Syropoulos[165] ou Sphrantzès[166]. Mieux : nous avons évoqué plus haut cette liste des écrits antiunionistes établie par Scholarios en décembre 1452 et dans laquelle, à propos du *Rapport des antiunionistes* qui fut remis au « légat d'alors » pour qu'il le portât à Rome fin novembre 1445, il qualifie ainsi Condulmer afin de le différencier de celui présent à l'époque dans la capitale, Isidore de Kiev. Or, Isidore est par ailleurs directement évoqué par Scholarios dans ce même texte, et pas du tout, cette fois encore, sous le vocable λεγάτος, que la comparaison avec Condulmer aurait dû pourtant imposer. Scholarios parle d'Isidore à propos d'un écrit récent que le champion antiunioniste avait adressé aux moines de l'Athos, précisant que cet envoi avait été effectué par lui « avant la venue [à Constantinople] du cardinal[167] ». La place assignée à cet écrit dans cette liste d'œuvres antiunionistes, la dernière, permet de reconnaître sans hésitation possible Isidore, arrivé à

163. [Petit-Sidéridès-Jugie] dans Scholarios, *Œuvres complètes*, II, p. 512 (index), donnent, parmi les références consacrées à l'entrée « Ἰσίδωρος ὁ Κιοβίας », la p. 2, l. 2, soit précisément le passage discuté ici. Cf. O. Kresten, *Die Sammlung*..., *op. cit.*, p. 35, n. 92.

164. Voir par ex., Scholarios, *Œuvres complètes*, III, « *Manifeste* » *du 1er novembre 1452*, p. 165 l. 19 ; p. 166,l. 27 ; p. 167, l. 1-2 (15 novembre 1452) ; *Note sur les signataires de l'Union à Florence*, p. 194, l. 16-17 : Ῥωσίας Ἰσίδωρος · οὗτος ἐτιμήθη παρὰ Λατίνων τῇ καρδιναλίου τιμῇ ὕστερον.

165. Syropoulos, éd. Laurent, *op. cit.*, p. 126, l. 14-15 : Ἰσίδωρον, τὸν μετὰ ταῦτα Ῥωσίας γεγονότα καὶ ἐς ὕστερον πρὸς τὸ τοῦ καρδιναλίου ὑψωθέντα βάραθρον.

166. Sphrantzès, éd. Maisano, *op. cit.*, XXXVI, 5, p. 138, l. 12 : ...εὑρεθέντος γὰρ καὶ τοῦ καρδιναλίου Ῥωσσίας εἰς τὴν Πόλιν ...

167. Scholarios, *Œuvres complètes*, III, *Liste des écrits antinunionistes*, p. III, p. 179, l. 23-24 : Ἔτι ὅπερ ἔγραψα τῇ συνάξει τῶν Ἁγιορειτῶν, πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὸν καρδινάλιον. O. Kresten n'a pas versé cette *Liste des écrits antinunionistes* à son dossier.

Constantinople depuis Rome en qualité de légat pontifical le 26 octobre 1452[168].

En postulant, en 1976, que le καρδινάλιος évoqué par Scholarios parmi les auditeurs de ses débats avec Lapacci pourrait ne pas avoir été Condulmer, mais bien Isidore de Kiev, O. Kresten s'appuyait avant tout, bien entendu, sur les résultats de l'enquête codicologique qu'il conduisait dans le corps de son ouvrage, et qui montrait sans aucun doute possible qu'Isidore de Kiev, connu pour avoir été présent à Constantinople d'octobre 1452 à juin 1453, l'avait également été en 1445-1446, ce que l'on ne savait pas auparavant. De ce point de vue, la notice de Scholarios aurait constitué en fait la seule attestation contemporaine de cette présence à l'époque. Mais l'historien n'a pas poussé plus avant ses réflexions : si, alors que Scholarios ne manque jamais de mentionner le légat Condulmer à propos des entretiens de Xylalas de mai/juin—fin novembre 1445, il l'omet au profit du cardinal Isidore de Kiev lorsqu'il parle plus directement des entretiens qu'il conduisit personnellement après le 23 juin 1445 avec Lapacci, cela dénote-t-il un simple oubli de sa part ? Le témoignage de la chronique de Wavrin, ignoré jusqu'ici pour ce dossier, permet d'assurer qu'il n'en est rien et que c'est bien à dessein que Scholarios a rédigé sa notice de la sorte. Lorsqu'il disputa avec Lapacci, le cardinal-légat Condulmer, représentant de Rome, était absent de Constantinople, et celui qui le remplaça pour représenter le pape Eugène IV lors de ces joutes oratoires fut à l'évidence le cardinal Isidore de Kiev.

Il a été dit plus haut que Condulmer et Wavrin revinrent à Constantinople d'une expédition en mer Noire le 2 novembre 1445. L'année précédente, la flotte alliée avait été incapable d'interdire l'accès aux détroits à l'armée de Murad II et d'empêcher son passage en Europe,

168. Pour cette date, cf. A. Pertusi, *La caduta di Costantinopoli. Le testimonianze dei contemporanei*, Milan 1976, I, p. LXV. Comme on sait, le légat Isidore de Kiev revenait cette fois-là avec des troupes payées par le pape en vue du siège de Mehmet II mais aussi pour forcer enfin le pouvoir byzantin à proclamer officiellement le décret d'Union, ce qu'il obtint le 12 décembre 1452. Fait prisonnier le 29 mai 1453, il ne dut son salut qu'à la préservation de son anonymat.

ce qui avait conduit au désastre de Varna le 10 novembre 1444. Mais outre que les bruits les plus contradictoires circulaient sur le sort du roi de Hongrie et du cardinal-légat Giuliano Cesarini après cette bataille, d'autres rumeurs, selon lesquelles les Hongrois allaient organiser une nouvelle expédition contre les Turcs au printemps de 1445, convainquirent Condulmer et Wavrin d'hiverner à Constantinople pour passer à l'action au printemps suivant, en se rendant avec leurs flottes respectives sur le delta du Danube afin d'épauler les Hongrois et de retrouver peut-être les disparus. L'hiver terminé, Wavrin partit d'abord seul vers la mer Noire avec sa flotte, au début d'avril 1445[169], et les contacts diplomatiques qu'il eut avec les Hongrois lui semblèrent si satisfaisants qu'il écrivit très vite à Condulmer, demeuré à Constantinople, pour l'inviter à honorer sa promesse de s'associer à lui. Condulmer accepta et rejoignit Wavrin à Braila, sur le delta du Danube, avec quatre galères, au début d'août 1445[170]. Les aventures danubiennes du cardinal et du capitaine bourguignon furent dignes d'un roman picaresque : nos héros, flanqués d'un prétendant au trône ottoman aimablement « prêté » pour l'occasion par Jean VIII, rencontrèrent à la fois Vlad Dracul et Jean Hunyadi, incendièrent nombre de places-fortes des deux rives, massacrèrent force garnisons turques, assié-

169. *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, *op. cit.*, p. 46 : Wavrin s'embarqua « incontinent les festes [de Pâques] passées. Cf. H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 19 ; J. Paviot, *Les ducs de Bourgogne...*, *op. cit.*, p. 106.

170. Date vraisemblable fournie par H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 23 (« Début août Wavrin était rejoint dans le delta du Danube par le cardinal Condulmer »), mais on ne sait sur quelle source au juste, visiblement par déduction. La chronique de Wavrin rapporte que Pierre Vázquez, dépêché à Constantinople par Wavrin pour rappeler à Condulmer « au nom de Dieu, qu'il luy voulsist entretenir la promesse que faite luy avoit au partir [de Wavrin au mois d'avril précédent] et venir en la Dunoue, atout autant de gallées qu'il pourroit finer », « besongna en tout telement que le cardinal vint, atout trois gallees en la Dunoue ». Mais il est seulement précisé que lorsque Vázquez retourna de Constantinople auprès de Wavrin il « arriva à Brilago VIII ou X jours avant le cardinal » (*Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, *op. cit.*, p. 52), ce qui ne nous avance guère pour préciser davantage la date exacte de l'arrivée de Condulmer, le chroniqueur ne donnant pas celle de l'arrivée de Vázquez, signalant simplement qu'elle intervint avant la fin de juillet.

geant, pillant et tuant très joyeusement[171]. Mais ce qu'il faut retenir ici, c'est que ces aventures exaltantes prirent fin le 2 novembre 1445, lorsque Condulmer et Wavrin rentrèrent à Constantinople assez piteusement, « courouchiés et doullentz de ce qu'ilz n'avoient peu mieulx faire », le Hongrois Hunyadi ayant déclaré forfait[172].

Environ 550 km séparent Constantinople de Braila. Avec une arrivée à Braila placée entre le 7 et le 9 août, et en admettant que la flottille du cardinal-légat ait mis quinze à vingt jours pour parcourir cette distance, ce qui semble raisonnable, cela donnerait un départ de Constantinople de Condulmer autour du 15 juillet 1445. Cette date est d'autant plus vraisemblable que, le 12 juillet précédent, le consul des Catalans en poste à Constantinople, Pere Rocafort, annonçait au Conseil des Anciens de Barcelone qu'en raison des bruits selon lesquels une grande armée était en train d'être rassemblée

171. Pour le récit de cette campagne danubienne d'avril-novembre 1445, assez désastreuse : *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. Iorga, p. 45-90. La chronique de Wavrin n'est cependant pas la seule à en parler. H. Taparel, « Un épisode... », *op. cit.*, p. 22, n. 78, cite ainsi des passages de la chronique inédite vénitienne Zancaruola (f. 594 : *...stando andando el gardenal legato del Pappa con el capitanio del duca di bergogna, gallie VII e con galliota una, dentro el Danubio*). Pour la bibliographie, cf. N. Iorga, « Les aventures "sarrasines" des Français de Bourgogne au XV[e] siècle », *Mélanges d'Histoire Générale*, I, Cluj 1927, p. 12-22 ; 34 ; C. Marinesco, « Philippe le Bon et la croisade », *op. cit.*, p. 159-160 ; M. Cazacu, *Dracula*, Paris 2004, p. 78-81, et surtout les récits plus circonstanciées de Taparel, « Un épisode », p. 19-24, et Paviot, *Les ducs de Bourgogne...*, *op. cit.*, p. 105-107. C'est peu dire qu'en dehors des spécialistes de la Roumanie médiévale (ou de la Bulgarie : cf. par ex. D. Angelov, « Une source peu utilisée sur l'histoire de la Bulgarie au XV[e] siècle », *Byzantinobulgarica* II (1966), p. 169-179) et ceux de la croisade bourguignonne, cette campagne de Condulmer et Wavrin a peu intéressé. Les byzantinistes n'ont assurément pas lu la chronique de Wavrin qui la narre, puisqu'ils n'ont pas vu que Condulmer fut absent durant une bonne partie des entretiens de Xylalas, mais il est plus surprenant encore que l'équipée danubienne du cardinal-légat soit totalement passée sous silence par K. M. Setton, *The Papacy and the Levant*, II, *op. cit*, p. 92, et plus encore par le biographe du cardinal, A. Olivieri, « Condulmer, Francesco », *op. cit.*, p. 763.

172. *Chronique de Jean de Wavrin*, éd. N. Iorga, *op. cit.*, p. 90.

par les Hongrois contre les Turcs, « le révérendissime seigneur légat, appelé par des lettres des seigneurs de Hongrie, a décidé de se porter avec sa flotte et celle de l'illustrissime seigneur duc de Bourgogne sur le Danube, afin de pouvoir les secourir en faisant passer l'armée, lesquelles choses seraient fort à propos. Nous estimons qu'il [le légat] devrait partir sous peu[173] ».

On sait donc aujourd'hui que Condulmer fut absent de Constantinople du 15 juillet environ au 2 novembre 1445. La mort de Markos d'Éphèse était intervenue le 23 juin 1445, et elle constituait une véritable catastrophe pour le parti antiunioniste : son champion disparaissait brusquement après n'avoir, aux dires des biographes de Lapacci, guère brillé lors des trois discussions qu'il avait eu le temps de conduire. Le choix d'un nouvel orateur pour le camp orthodoxe, déjà fragilisé, était donc urgent, et Markos s'en préoccupa lui-même durant sa maladie. Faisant fi de ses réticences, il jeta son dévolu sur Scholarios, qui lui paraissait la seule personne susceptible de le remplacer avec efficacité pour poursuivre les discussions théologiques avec Lapacci, en raison de « son intelligence, sa science et sa puissance oratoire » (φρονήσεως καὶ σοφίας καὶ δυνάμεως ἐν λόγοις)[174].

Mais si Scholarios, évoquant les entretiens qu'il eut avec Lapacci, ne mentionne pas la présence du légat Condulmer parmi l'assistance du palais Xylalas, est-ce parce que le légat, alors absent de Constantinople, n'assista pas du tout à ces entretiens ? Cela conduirait à admettre que les quinze discussions conduites par Scholarios commencèrent forcément après le 15

173. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, *Consell de Cent*, Cartes comunes originals 12-I-1445 a 30-XII-1445, fol. 92r : *Quamobrem reverendissimus dominus legatus, litteris dominorum Hungarie convocatus, se cum sua clase atque illustrissimi domini ducis Brugundie ad Danubium confere statuit, ut eis in traiciendo exercitu succurrere valeat, que res fiant maturius, quem quidem hinc brevi discessurum arbitramur.* Nous remercions Daniel Duran i Duelt de nous avoir fait l'amitié de nous permettre de citer ici ce document inédit, qui sera publié dans sa monographie à paraître : D. Duran i Duelt, *Els consolats catalans a la Romania (Patres, Modó, Canea, Càndia, Quios i Constantinoble) entre 1268 et 1561*, doc. 97.

174. L. Petit, « Documents relatifs au concile de Florence », *op . cit.*, *Discours de Marc d'Éphèse mourant*, p. 179, l. 7-9 ; M.-H. Blanchet, *Le patriarche Georges Gennadios Scholarios...*, *op. cit.*, p. 486-493.

juillet 1445. Ou bien est-ce seulement parce que Condulmer n'assista qu'aux premières de ces discussions, si bien que, tout compte fait, il aura semblé plus légitime a posteriori à Scholarios de mentionner plutôt la présence du cardinal Isidore de Kiev qui, lui, assita au plus grand nombre de ses entretiens avec Lapacci, à la place de Condulmer absent pour cause d'expédition en Mer noire ? La question reste ouverte[175].

Thierry Ganchou - Collège de France

175. Rappelons que pour G. Mercati, ces entretiens de Sholarios furent conduits vers « août-septembre 1445 » et plutôt « vers la fin de ce été [1445] » ; C. G. Patrinélès postulait la période « mi-août / novembre 1445 » tandis que C. J. C. Turner privilégiait « l'automne de 1445 », suivi récemment en cela par F. Tinnefeld ; quant à O. Kresten, on l'a dit, il penche pour la « fin de l'été / automne 1445 ». G. Mercati, « Bartolomeo Lapacci, vescovo di Cortona, e lo Scolario… », *op. cit.*, p. 101 : « conviene arrestarsi all'agosto-settembre 1445 e porre le dispute verso la fine di quell'estate » ; Ch. G. Patrinélès, *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανός, ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας, καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του. Μία νέα ἱστορικὴ περὶ τοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατὰ τοὺς πρώτους μετὰ τὴν ἅλωσιν χρόνους*, Athènes 1966, p. 32 : « μεταξὺ Αὐγούστου καὶ Νοεμβρίου 1445 » ; C. J. G. Turner, « The career… », *op. cit.*, p. 431 : « in the autumn of 1445 » ; O. Kresten, *Die Sammlung*, *op. cit.*, p. 34 : « 1445 Spätsommer/Herbst » ; F. Tinnefeld, « Georgios Gennadios Scholarios », *op. cit.*, p. 484 : « im Herbst 1445 ». En revanche, selon Marie-Hélène blanchet, Scholarios aurait commencé à disputer avec Lapacci dès la maladie de Markos, soit début juin 1445.

MARIE-HÉLÈNE BLANCHET

L'AMBIGUÏTÉ DU STATUT JURIDIQUE DE GENNADIOS SCHOLARIOS APRÈS LA CHUTE DE CONSTANTINOPLE (1453)

La biographie de Georges Scholarios, ou, sous son nom de patriarche, Gennadios II, a fait l'objet de nombreuses études qui permettent que soit de mieux en mieux connu ce personnage de premier plan de la fin de l'époque byzantine et du début de la domination ottomane[1]. Né au tout début du XVe siècle, Scholarios mène une carrière de fonctionnaire impérial presque jusqu'à la disparition de l'empire byzantin, optant cependant, à partir de 1450, pour la vie monastique et se consacrant alors presque exclusivement au combat contre l'Union de Florence. Le cours de son existence change avec la chute de Constantinople : capturé le 30 mai 1453 alors qu'il tente de s'enfuir, il est retrouvé quelque temps plus tard chez son propriétaire turc par le sultan Mehmed II ; ce dernier le ramène alors à Istanbul et fait de lui le nouveau patriarche de Constantinople à partir de janvier 1454.

Les circonstances qui entourent l'accession de Scholarios à la tête de l'Église orthodoxe demeurent encore relativement obscures : les conditions

1. Voir notamment K. G. Bonès, « Γεννάδιος », dans *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια* 4, col. 271-289 ; C. J. G. Turner, « The career of George-Gennadius Scholarius », *Byzantion* 39 (1969), p. 420-455 ; T. Zèsès, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία*, Thessalonique[2] 1988 ; F. Tinnefeld, « *Georgios Gennadios Scholarios* », dans C. et V. Conticello (dir.), *La théologie byzantine et sa tradition*. II, *XIIIe-XIXe s.*, Turnhout 2002, p. 477-549 ; M.-H. Blanchet, *Georges Gennadios Scholarios (vers 1400-vers 1472), premier patriarche de Constantinople sous la domination ottomane : personnage mythique, personnage réel*, thèse dactylographiée, sous la dir. d'A. Ducellier, Université Toulouse II Le Mirail, 2005 (publication en préparation).

exactes dans lesquelles il a été choisi et nommé par le sultan font toujours débat en raison de l'absence de sources précises[2]. À côté de ces discussions qui portent sur l'investiture du patriarche, il peut être opportun d'examiner une question un peu plus large, à savoir le statut personnel de Scholarios juste après la chute de Constantinople. Dans sa *Lettre sur la chute de Constantinople* (1454)[3], Scholarios fait en effet de nombreuses allusions à sa captivité et à la manière dont il a recouvré finalement la liberté ; il évoque aussi les difficultés qu'il a rencontrées avec Mehmed II durant son patriarcat. Ce texte, ainsi que quelques autres, fait apparaître une relation dissymétrique dans laquelle Scholarios se trouve constamment en état de subordination. Si l'autorité du sultan sur l'un de ses sujets chrétiens peut suffire à rendre compte de cette situation, il semble aussi possible, en l'occurrence, d'émettre l'hypothèse que Scholarios ait été lié à Mehmed II par une dépendance personnelle qu'il aurait contractée avant même de devenir patriarche.

La captivité

Revenons pour commencer sur le destin de Scholarios au moment de la chute de Constantinople. Dans l'*Éloge funèbre de Théodore Sophianos* (1456)[4], Scholarios raconte comment il a été fait prisonnier, le lendemain de la prise de Constantinople, le 30 mai 1453, alors qu'il s'enfuyait en compagnie de son neveu. Scholarios ne mentionne pas le lieu où il a été emmené en

2. Voir dans ce volume la communication de D. Tsourka-Papastathi.

3. Voir *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, éd. L. Petit, X. A. Sidéridès et M. Jugie, Paris 1928-1936 (cité ci-après sous la forme Scholarios, *Œuvres complètes*), *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 211-231 et p. XIV. Voir aussi T. Zèsès, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος…*, *op. cit.*, *supra* note 1, p. 318-319.

4. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, *Éloge funèbre de Théodore Sophianos*, I, p. 277-283 et p. XLIX. Voir aussi T. Zèsès, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος…*, *op. cit.*, p. 327 ; A. Sideras, *Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend*, Vienne 1994, p. 372-374. Sur Théodore Sophianos, le neveu de Scholarios, voir *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, dir. E. Trapp [*et al.*], Vienne 1976-1996 (cité ci-après sous la forme *PLP*), n° 26405.

captivité : il raconte seulement que le maître chez lequel il se trouvait avec Théodore possédait de nombreux autres prisonniers[5]. C'est le chroniqueur Kritoboulos d'Imbros qui fournit quelques éléments supplémentaires : selon sa version des faits, lorsque le sultan manifeste le désir de rencontrer Scholarios, peu après la prise de Constantinople, il le fait rechercher et le trouve finalement dans un « bourg » voisin d'Edirne (l'ancienne Andrinople, ville où le sultan résidait le plus souvent), sous la garde d'un propriétaire qui le traite avec soin[6]. On sait par une autre source que Scholarios a effectivement été emmené dans la ville d'Edirne : c'est en effet de là qu'il a écrit à l'un de ses amis, Théodore Agallianos[7], lui-même prisonnier à Bursa (l'ancienne Brousse)[8]. Le moine se trouvait donc là en compagnie de son neveu Théodore, dont le soutien et la protection lui étaient apparemment précieux : Scholarios se félicite notamment de la forte carrure de Théodore, qui dissuade les Turcs de leur faire subir les mauvais traitements qu'ils réservent aux autres prisonniers[9].

La durée de la détention de Scholarios n'est pas connue. Il raconte que

5. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, *Éloge funèbre de Théodore Sophianos*, I, p. 280, l. 6 : πολλοὶ δ'ἦσαν ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἡμῖν συντεταγμένοι δεσπότην.

6. Voir *Critobuli Imbriotae Historiae*, éd. D. R. Reinsch, Berlin 1983, p. 91, l. 3-5 : ἔνθεν τοι καὶ σὺν πολλῷ πόνῳ ζητήσας αὐτὸν ἐν Ἀδριανουπόλει εὑρίσκει παρά τινι τῶν δυνατῶν ἐν κώμῃ τινὶ φυλαττόμενον μέν, ἐν πολλῇ δὲ θεραπείᾳ τυγχάνοντα. Le terme κώμη a le plus souvent le sens de « bourg », ou « gros village » ; c'est dans ce sens qu'il est employé par Kritoboulos lui-même (*ibid.*, p. 106, l. 9) ainsi que par Doukas à plusieurs reprises (voir *Ducas*, *Istoria Turco-Bizantină (1341-1462)*, éd. V. Grecu, Bucarest 1958, p. 169, l. 19-20 et 413, l. 25) ; il faut donc comprendre que Scholarios était retenu prisonnier dans un village des environs d'Edirne et non à Edirne même.

7. Sur Théodore Agallianos, voir *PLP*, n° 94.

8. Voir C. Patrinélès (éd.), *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του*, Athènes 1966, p. 98, l. 261-263 : παρίημι τὰ ἐν μέσῳ, ὅσα τε αὐτός, ὡς ἐπύθετο περὶ τούτου, γέγραφέ μοι ἐκ τῆς Ἀδριανοῦ, συμβουλὴν αἰτῶν, ὅσα δ'ἐγὼ ἐκ Προύσης ἀντέγραφον.

9. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, *Éloge funèbre de Théodore Sophianos*, I, p. 280, l. 3-10.

sa sœur puis son neveu ont été libérés grâce au paiement d'une rançon : Théodore semble d'abord avoir racheté sa mère[10], avant d'être lui-même libéré un peu plus tard par « deux ou trois amis[11] ». Quant à Scholarios, à l'en croire, personne ne se souciait de le délivrer. Il oppose d'ailleurs en cela sa situation à celle de bon nombre de ses compatriotes, qui trouvaient généralement de bonnes âmes pour les sortir de captivité, souvent même de parfaits inconnus[12] ; pour lui, ses amis, qu'il a tenté « une seule fois » de solliciter, ont refusé de le racheter, même « pour une somme modérée [13] ». Cette affirmation de Scholarios dans sa *Lettre sur la prise de Constantinople* (1454) soulève plusieurs questions. En premier lieu, le fait qu'il s'adresse à des « amis » signifie très probablement que sa famille n'avait plus assez de fortune pour se charger de sa rançon : on a vu en effet que Théodore avait consacré l'argent qu'il possédait à délivrer sa mère, ne pouvant ensuite même pas se libérer lui-même. Par ailleurs, les parents de Scholarios sont morts avant la chute de Constantinople[14], en sorte qu'il

10. Scholarios évoque en effet la libération de cette dernière, obtenue par Théodore alors qu'il est toujours captif (voir *ibid.*, p. 280, l. 11). Cette libération doit s'entendre comme le paiement de la rançon demandée par le maître turc de l'intéressée : Théodore pouvait négocier relativement facilement la libération de sa mère si elle se trouvait prisonnière du même propriétaire ; dans le cas contraire, il faudrait alors que Théodore ait eu la possibilité de connaître l'endroit où elle était retenue, et qu'il ait pu, sans doute grâce à un intermédiaire, faire parvenir la somme nécessaire à qui de droit.

11. *Ibid.*, p. 280, l. 15-16 : ἐπεὶ δὲ σὲ μὲν ὁ Θεὸς ἠλευθέρου, δυοῖν ἢ τριῶν φίλων ὑπηρετουμένων τῷ δόγματι [...]. Du fait de la référence au dogme (δόγμα), il faut certainement comprendre qu'il s'agit d'amis particulièrement respectueux de l'orthodoxie.

12. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224, l. 13-15 : πολλοὶ μὲν ἄλλοι καθ'ἑκάστην ἀπηλλάττοντο τὴν ἡμέραν, ῥυομένων αὐτοὺς τῶν μηδ'ὅπως καλοῖντο πρόσθεν ἐπισταμένων.

13. *Ibid.*, p. 224, l. 16-17 : ἅπαξ τῶν φίλων δεηθείς, εἶτα μὴ βουλομένων, Θεῷ τὸ πᾶν ἐπιτρέψας. Οἳ δὲ χρημάτων μὲν οὐκ ἐωνοῦντο μετρίων.

14. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, *Lamentation sur les malheurs de sa vie*, I, p. 284, l. 13-15 : αὐτοὶ μὲν ἀπηλλάττεσθε καὶ πρὸ ὥρας, πάνυ καλῶς· ηὔχεσθε γὰρ τὰ βελτίω· ταῦτα δὲ ἦν, καὶ τὸ θεῖον ἐπένευσε.

n'avait peut-être plus guère de famille à cette date, en tous cas plus personne qui fût suffisamment riche. Tentons donc de prendre la mesure de ce qu'affirme Scholarios lorsqu'il indique qu'il n'a pas été racheté et essayons de comprendre dans quelles conditions il a pu alors sortir de captivité.

En s'en tenant aux seules sources contemporaines des événements, c'est-à-dire à Kritoboulos d'Imbros, Théodore Agallianos et Scholarios lui-même[15], il est sûr que le célèbre moine a attiré d'une manière ou d'une autre l'attention du sultan, qui a décidé de le faire rechercher. Selon Kritoboulos, c'est Mehmed II qui, de lui-même, dès après la chute de Constantinople, cherche à le rencontrer parce qu'il le connaissait déjà de réputation et qu'il souhaitait s'entretenir avec un si grand savant[16]. D'après Scholarios, ce sont ses propres amis, ceux-là mêmes qui n'ont pas jugé bon de le racheter, qui prennent l'initiative de parler de lui à Mehmed II : « ils faisaient connaître celui qui était caché à ce maître-là, criant "c'est celui-là qu'il faut pour administrer nos âmes", élevant jusqu'au ciel par leurs louanges celui qu'il aurait fallu sauver subrepticement[17] ». Cette interprétation de la phrase de Scholarios demande cependant à être justifiée, car l'expression « ce maître-là » (τῷ δὲ δεσπότῃ τούτῳ), qui désigne selon nous Mehmed II, peut en toute hypothèse recouvrir soit le sultan, soit le maître turc chez qui Scholarios était prisonnier.

Le seul et unique texte où l'auteur évoque explicitement son propriétaire

15. Voir *Critobuli Imbriotae Historiae*, *op. cit.*, *supra* note 6, p. 90-91 ; C. Patrinélès, *op. cit.*, *supra* note 8, p. 98 ; Scholarios, *Œuvres complètes*, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224, l. 13-26, p. 228 l. 11-17 et p. 228, l. 34-p. 229, l. 12.

16. Voir *Critobuli Imbriotae Historiae*, p. 90, l. 31-91, l. 3 : τούτου [τοῦ Γενναδίου] γὰρ τῆς τε σοφίας καὶ φρονήσεως καὶ ἀρετῆς καὶ πρόσθεν πολὺν ἔχων λόγον ὑπὸ τῆς φήμης εὐθὺς μετὰ τὴν ἅλωσιν ἐζήτει τὸν ἄνδρα ποθῶν ἰδεῖν τε αὐτὸν καὶ ἀκοῦσαι τῆς σοφίας αὐτοῦ.

17. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224, l. 18-21 : τῷ δὲ δεσπότῃ τούτῳ κρυπτόμενον ἐφανέρουν, αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι βοῶντες, ὃν χρὴ τῶν ἡμετέρων ἐπιτροπεύειν ψυχῶν, μέχρις αἰθέρος ἀναβιβάζοντες τοῖς ἐπαίνοις ὃν ἐχρῆν λανθάνοντα σῴζειν.

en le qualifiant de δεσπότης est l'*Éloge funèbre de Théodore Sophianos*, déjà cité[18] ; or cette oraison a été rédigée deux ans après la *Lettre sur la prise de Constantinople*[19], dont est extraite la phrase incriminée ici, en sorte que ces deux écrits sont tout à fait indépendants l'un de l'autre. Dans l'ensemble de la *Lettre sur la prise de Constantinople*, Scholarios utilise à plusieurs reprises le terme δεσπότης ou ses dérivés : les deux premières occurrences du texte peuvent être mises sur le même plan et renvoient à l'évidence à Dieu[20]. Deux autres se suivent ensuite de très près, dont celle que nous discutons, et visent nécessairement la même personne : il s'agit de la phrase susdite, où il peut y avoir un doute, et, quelques lignes plus loin, de l'affirmation selon laquelle le même « maître » a accompagné en personne Scholarios à Istanbul[21]. Enfin le terme est présent encore deux fois dans cette *Lettre* et désigne alors sans ambiguïté « le maître » qui a contribué à le pousser vers le patriarcat et qui d'un seul coup le prive de liberté, c'est-à-dire le sultan[22]. Il n'y a donc aucune allusion évidente au propriétaire de Scholarios dans l'ensemble du texte, tandis qu'il est clairement fait référence au sultan. Mais c'est surtout le parallélisme entre deux occurrences qui permet de conclure. Dans la phrase qui nous occupe en effet, Scholarios affirme que ses amis dévoilaient au « maître » son existence alors qu'il était « caché » (κρυπτόμενον) ; dans un des passages suivants[23], la même expression est employée (κρυπτόμενον) et reprend sans aucun doute la même idée, avec une nuance cependant : Scholarios fait allusion maintenant au fait que ses amis ont livré au maître « celui qui était caché » ; il serait évidemment

18. Voir *supra* note 4.

19. Voir *supra* note 3.

20. Voir *ibid.*, p. 212, l. 21 : δεσποτικῶς ἅμα καὶ πατρικῶς ἰατρεύων. Et *ibid.*, p. 214, l. 34 : τοῦ ἀρίστου πατρὸς καὶ δεσπότου καὶ ἰατροῦ.

21. Voir *ibid.*, p. 224, l. 23-24 : καὶ εἰσέρχομαι μὲν τὴν πόλιν [...], αὐτοῦ κομίζοντος τοῦ δεσπότου.

22. Voir *ibid.*, p. 228, l. 11 : ὁ δεσπότης ἡμῶν οὗτος. Et *ibid.*, p. 229, l. 1-2 : ἡ τοῦ δεσπότου γνώμη.

23. *Ibid.*, p. 228, l. 11 : οὐ γὰρ ὁ δεσπότης ἡμῶν οὗτος οὐδ'οἱ κρυπτόμενον αὐτῷ παραδόντες ζήλῳ τῆς πίστεως [...].

absurde de comprendre qu'ils l'ont livré à son propriétaire, et c'est donc bien de Mehmed II qu'il s'agit[24].

Il faut probablement suivre Scholarios lorsqu'il affirme que ce sont certains de ses amis orthodoxes qui ont attiré l'attention du sultan sur lui, alors qu'il était encore prisonnier : selon cette version des événements, c'est d'emblée dans l'optique de faire de lui le patriarche que Mehmed II s'intéresse à lui, et il écoute en cela les conseils de certains Grecs de son entourage. Pour rapide qu'elle soit, l'allusion de Scholarios à ce projet est parfaitement claire : il prête à ses amis influents à la cour ottomane le désir que ce soit lui qui « administre [leurs] âmes », expression qui désigne sans aucun doute la charge patriarcale[25].

Récapitulons : Scholarios est capturé le 30 mai 1453 ; il est emmené par son propriétaire turc dans les environs d'Edirne, ou revendu à quelqu'un de

24. Il reste que Scholarios n'emploie jamais par ailleurs le terme δεσπότης lorsqu'il parle du sultan, mais plutôt ὁ κρατῶν (voir par exemple Scholarios, *Œuvres complètes, Apologie personnelle*, IV, p. 265, l. 35 ; Scholarios, *Œuvres complètes, Demandes et réponses sur la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, III, p. 468, l. 15-16). Les historiens qui citent ce passage comprennent en général qu'il s'agit du propriétaire de Scholarios : voir notamment K. G. Bonès, « Γεννάδιος », *op. cit.*, *supra* note 1, col. 281 ; C. J. G. Turner, « The career ... », *op. cit.*, *supra* note 1, p. 439, note 2 ; T. Zèsès, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος...*, *op. cit.*, p. 191-192 ; S. Vryonis, « The Byzantine Patriarchate and Turkish Islam », *Byzantinoslavica* 57 (1996), p. 69-111, ici p. 83. J. Darrouzès cependant avait déjà avancé l'idée que « le despote » ne soit autre que Mehmed II : voir J. Darrouzès, « Lettres de 1453 », *Revue des études byzantines* 22 (1964), p. 72-127, ici p. 123, note 39.

25. Scholarios, *Œuvres complètes, Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224, l. 19-20 : [...] αὐτὸν ἐκεῖνον εἶναι βοῶντες, ὃν χρὴ τῶν ἡμετέρων ἐπιτροπεύειν ψυχῶν. Le terme ἐπίτροπος se retrouve plus tard sous la plume de Scholarios, dans sa *Lettre pastorale sur sa démission* (octobre 1454), lorsqu'il évoque sa charge de patriarche par opposition à son ancien statut de moine : τὰ καὶ τοῦ σχήματος τἄλλα ἡμῖν παρεώραται, ἐπιτρόπους ἐγκαταστήσασιν (Scholarios, *Œuvres complètes, Lettre pastorale sur sa démission*, p. 233, l. 34-35). Sur l'identité des amis de Scholarios, voir M.-H. Blanchet, *Georges Gennadios Scholarios...*, *op. cit.*, *supra* note 1, p. 92-96.

cette région. Comme n'importe quel prisonnier, il fait en sorte de prévenir des personnes susceptibles de le racheter, en leur indiquant le lieu de sa détention et la somme nécessaire à sa libération. Ses « amis » refusent de payer, mais font savoir au sultan qu'il pourrait faire de lui le nouveau patriarche des Grecs. Mehmed II, qui songeait certainement déjà à restaurer le patriarcat, retrouve Scholarios près d'Edirne et le fait venir dans son palais. Quelque temps plus tard, il le conduit à Istanbul dans la perspective de le faire élever à la dignité patriarcale. Il reste cependant une zone d'ombre dans ce récit qui, du fait du silence des sources, relève de la déduction : à quelles conditions Scholarios a-t-il été enlevé à son propriétaire et emmené par le sultan ? En d'autres termes, quel est son statut juridique à partir du moment où Mehmed II le fait venir auprès de lui ?

Les conditions de la libération de Scholarios

Selon les principes de la loi musulmane, tous les Byzantins qui avaient été faits prisonniers en 1453 passaient de fait sous condition servile ; ils ne retrouvaient le statut d'homme libre que s'ils parvenaient à se racheter ou à se faire racheter par l'un des leurs, ou bien s'ils avaient la chance d'être affranchis par leur maître turc. En l'absence de l'une ou l'autre de ces dispositions, ils demeuraient prisonniers et pouvaient à tout moment être revendus à d'autres maîtres turcs, ou même à des juifs ou à des chrétiens[26]. Dans ce contexte, comment interpréter la situation de Scholarios ? On peut difficilement concevoir que son maître turc n'ait pas été dédommagé, et selon toute probabilité, le prisonnier a été racheté par Mehmed II à son propriétaire. Ce qui ne signifie donc pas exactement libération.

Il existe en effet d'autres exemples de Byzantins rachetés directement par le sultan, tout particulièrement le mégaduc Luc Notaras, capturé lui aussi le

26. Sur le droit musulman concernant les esclaves et leur affranchissement, voir R. Brunschvig, « 'Abd », dans *Encyclopédie de l'islam* 1, 1975, p. 25-41, ici p. 30-31 ; M.-M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, « Le rôle des esclaves en Romanie turque au XVe siècle », *Byzantinische Forschungen* 11 (1987), p. 15-28, ici p. 17-21.

29 mai 1453[27]. La manière dont Kritoboulos présente le destin de cet aristocrate juste après la chute de Constantinople est particulièrement intéressante, et il est utile de comparer son récit avec le passage que le même auteur consacre à Scholarios. Le chroniqueur rapporte que le 30 mai 1453, le sultan vient choisir dans le butin amassé par ses hommes ce qu'il désire pour lui-même, notamment de belles jeunes filles et de magnifiques jeunes gens, quitte à les « acheter à ses soldats » (ὠνούμενος παρὰ τῶν στρατιωτῶν) ; de même, il prend pour lui les notables, jusqu'à Notaras lui-même[28]. Connaissant par avance les grandes qualités du mégaduc, « il lui accorde l'honneur de se présenter devant lui » : la formule employée ici par l'auteur ressemble beaucoup à celle qu'il utilise à propos de Scholarios, et dans les deux cas il faut comprendre que le sultan les a reçus en audience privée[29]. Comme à Scholarios quelque temps plus tard, le sultan propose à Notaras d'exercer des responsabilités officielles dans le cadre du nouveau régime : il veut faire de lui le gouverneur d'Istanbul[30]. Mais peut-on dire pour autant que Notaras ait été affranchi par le sultan ? On sait en réalité par Chalkokondylès que Mehmed II avait « racheté » (ἐξωνησάμενος) Luc Notaras ainsi que toute sa famille[31] ; mais cela n'empêcha pas le sultan,

27. Sur Luc Notaras, voir *PLP*, n° 20730. Notaras était l'un des deux mésazons de Constantin XI et de son prédécesseur Jean VIII : à ce titre, il dirigeait la chancellerie et exerçait la fonction la plus élevée dans l'administration impériale, jouant un rôle qui équivaudrait à celui d'un premier ministre.

28. *Critobuli Imbriotae Historiae*, *op. cit.*, p. 82, l. 15-19 : ἔπειτα δὲ καὶ ἀριστεῖα ἀπὸ πάντων ἐκλέγεται, παρθένους τε ὡραίας καὶ τῶν εὖ γεγονότων καὶ παῖδας καλλίστους, ἔστιν ἃ δὲ τούτων καὶ ὠνούμενος παρὰ τῶν στρατιωτῶν. ἐκλέγεται δὲ καὶ τῶν ἐπιφανῶν ἀνδρῶν οὓς ἐμάνθανε γένει τε καὶ φρονήσει καὶ ἀρετῇ διαφέρειν τῶν ἄλλων καὶ δὴ καὶ Νοταρᾶν αὐτόν.

29. *Ibid.*, p. 82, l. 21 : καὶ τιμᾷ τοῦτον τῇ εἰσόδῳ τῇ παρ'αὐτόν. Voir par comparaison, à propos de Scholarios, *ibid.*, p. 91, l. 10-11 : χώραν τε διδοὺς αὐτῷ τῆς εἰσόδου τῆς παρ'αὐτόν.

30. Voir É. Zachariadou (éd.), *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, Athènes 1996, p. 38.

31. *Laonici Chalcocandylae Historiarum demonstrationes*, éd. E. Darkó, Budapest 1922-1927, II, p. 165, l. 11-12 : Νοταρᾶν δὲ τὸν βασιλέως Ἑλλήνων πρύτανιν αὐτός τε ὁ βασιλεὺς ἐξωνησάμενος καὶ γυναῖκα καὶ παῖδας.

quelques jours plus tard, de réclamer le plus jeune des fils pour son sérail. Devant le refus de Notaras, Mehmed II n'hésita pas à l'exécuter avec ses deux fils aînés, et à emmener comme captives sa femme et deux de ses filles à Edirne[32]. De la même façon, en étant racheté par le sultan, Scholarios n'était donc pas réellement libéré, mais il passait simplement d'un maître à l'autre, devenant désormais le prisonnier personnel de Mehmed II.

De fait, Scholarios lui-même atteste qu'il n'a pas recouvré immédiatement sa liberté en quittant son maître turc des environs d'Edirne. La question de son statut personnel s'est posée au moment où il a été pressenti pour devenir patriarche, soit peu après qu'il eut été retrouvé par Mehmed II. Il rappelle lui-même que, selon le droit canon orthodoxe, il n'est pas possible « qu'un esclave devienne évêque[33] ». C'est en effet ce que stipule le canon 82 des apôtres, intitulé « De l'admission des esclaves à la cléricature » : un esclave ne peut être consacré que si « ses maîtres le permettent et l'affranchissent et le laissent partir de leur maison[34] ». Dans l'*Hexabiblos*, compilation de droit civil du XIVe siècle, Harménopoulos ajoute aussi qu'un esclave, ordonné sans que son maître le sache, doit retourner à la condition servile,

32. À propos de la famille Notaras juste après la prise de Constantinople, voir l'article très complet de T. Ganchou, « Le rachat des Notaras après la chute de Constantinople ou les relations "étrangères" de l'élite byzantine au XVe siècle », dans *Migrations et diasporas méditerranéennes (Xe-XVIe siècles)*, éd. M. Balard et A. Ducellier, Paris 2002, p. 149-229, notamment p. 151-158.

33. Scholarios, *Œuvres complètes, Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 228, l. 38 : τὸ μὴ τοῖς χριστιανῶν ἀρέσκειν νομίμοις ἐπίσκοπον τῶν δούλων τινὰ γίνεσθαι.

34. P.-P. Joannou (éd.), *Discipline générale antique (IVe-IXe s.)*, I, 2, *Les canons des synodes particuliers*, Rome 1962, p. 49-50 (trad. Joannou) : εἰ δέ ποτε καὶ ἄξιος φανείη ὁ οἰκέτης πρὸς χειροτονίαν βαθμοῦ [...] καὶ συγχωροῦσιν οἱ δεσπόται καὶ ἐλευθεροῦσι καὶ τοῦ οἴκου ἑαυτῶν ἀποστέλλουσι, γινέσθω. S. Pérentidis introduit une distinction entre cette législation théorique et la pratique byzantine : il semble que, à Byzance, l'ordination pouvait valoir l'affranchissement de fait, même si le maître n'avait pas exprimé explicitement son consentement : voir S. Pérentidis, « L'ordination de l'esclave à Byzance : droit officiel et conceptions populaires », *Revue historique de droit français et étranger* 59 (1981), p. 231-248.

même s'il est entre-temps devenu évêque[35]. Le juge général des Romains qu'avait jadis été Scholarios connaissait parfaitement cette législation, et il explique même qu'il comptait s'en servir comme empêchement à son accession au patriarcat. Il ne cesse en effet d'affirmer qu'il ne désirait pas diriger l'Église et qu'il a délibérément dressé toutes sortes d'obstacles à sa nomination. Dans ce contexte, il évoque très précisément « [...] la liberté, qu'ont obtenue pour nous par lettre les responsables de notre drame, alors que moi je ne l'avais pas demandée et n'en avais pas fait mention, mais que je voulais plutôt trouver une échappatoire dans le fait qu'il est contraire aux lois chrétiennes qu'un esclave devienne évêque ; mais c'est de leur propre initiative que les chrétiens ont fait cela, parce qu'ils connaissaient la loi[36] ».

Il faut donc comprendre, selon toute probabilité, que Scholarios, alors qu'il avait conservé jusque-là son statut non-libre, a obtenu une lettre d'affranchissement officielle (γράμμασιν) par l'intermédiaire de ses « amis » chrétiens bien introduits à la cour ottomane. Cette interprétation est corroborée par une autre phrase de Scholarios quelques lignes plus loin, dans laquelle il précise qu'il n'aurait pas accepté de devenir patriarche si auparavant sa liberté individuelle ne lui avait été rendue « physiquement par lettre

35. Voir C. Harménopoulos, *Πρόχειρον νόμων ἢ Ἑξάβιβλος*, éd. K. Pitsakès, Athènes 1971, p. 83 : τὸν ἱερωθέντα δοῦλον ἀγνοίᾳ τοῦ δεσπότου, εἰ καὶ ἐπίσκοπος γένοιτο, εἰς τὴν προτέραν τῆς δουλείας ἀποκαθίστασθαι τάξιν, ἀπογυμνωθέντα τῆς ἐκεῖθεν λαμπρότητος. Cette disposition tardive, à laquelle S. Pérentidis ne fait pas allusion, trahirait un net raidissement de la jurisprudence.

36. Scholarios, *Œuvres complètes, Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 228, l. 35-p. 229, l. 1 : τὴν ἐλευθερίαν, ἣν ἡμῖν κατεπράξαντο γράμμασιν οἱ τοῦ καθ'ἡμᾶς αἴτιοι δράματος, μήτε ζητήσαντος ἐμοῦ, μήτε μνησθέντος, ἀλλὰ καὶ βουλομένου μᾶλλον ἀποφυγὴν ἔχειν τὸ μὴ τοῖς χριστιανῶν ἀρέσκειν νομίμοις ἐπίσκοπον τῶν δούλων τινὰ γίνεσθαι, ἀλλ'οἴκοθεν οἱ χριστιανοὶ τοῦτ'ἔπραττον εἰδότες τὸν νόμον. Sur ce passage, voir A. Diamantopoulos, « Γεννάδιος ὁ Σχολάριος ὡς ἱστορικὴ πηγὴ τῶν περὶ τὴν Ἅλωσιν χρόνων », *Ἑλληνικά* 9 (1936), p. 285-308, ici p. 301 ; C. J. G. Turner, « The career... », *op. cit.*, p. 439 ; T. Zèsès, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος...*, *op. cit.*, p. 191, note 354 ; F. Tinnefeld, « *Georgios Gennadios Scholarios* », *op. cit.*, p. 489. Aucun de ces historiens n'en tire cependant la conclusion logique, c'est-à-dire que Scholarios n'avait pas retrouvé son statut juridique d'homme libre.

et en acte[37] ». L'allusion au corps (τῷ σώματι) signifie que Scholarios évoque spécifiquement la liberté attachée à sa personne physique : en tant que prisonnier, il était en effet soumis au droit de propriété que son maître pouvait exercer sur lui, soit en limitant ses actions, soit même en le revendant ; une fois affranchi au contraire, l'ancien esclave retrouve son autonomie et dispose à nouveau de sa pleine liberté de mouvement[38]. En tant que chrétien, Scholarios reste évidemment un *dhimmi*, c'est-à-dire un sujet de second ordre pour le sultan, mais cette lettre d'affranchissement lui restitue au moins son statut d'homme libre.

Ceux qui ont obtenu pour Scholarios ce changement de condition ont dû nécessairement recourir à l'une des procédures du droit ottoman qui concerne les diverses modalités de libération d'un esclave. Plusieurs possibilités existent dans le monde musulman pour procéder à un affranchissement : le maître peut accorder sans condition la liberté à son esclave, accomplissant ainsi un acte de piété au regard de l'islam (*mevla*) ; mais il peut aussi exiger une contrepartie pour renoncer à son bien et passe alors un contrat (*mükatebe*) avec son esclave stipulant ce que ce dernier doit à son maître en terme de travail ou d'argent pour son rachat ; le maître peut enfin promettre à son esclave de l'affranchir à sa mort (*tedbir*), ce qui reporte évidemment dans le temps l'effet de la libération[39]. On ne connaît pas précisément le moyen par lequel Scholarios a été affranchi : les indications fournies par la *Lettre sur la chute de Constantinople* permettent seulement d'affirmer que le patriarche jouissait déjà de sa liberté au moment de son élection par le synode, en janvier 1454, si bien que sa libération a dû être immédiatement effective. On serait donc tenté d'opter plutôt pour un affranchissement non

37. Scholarios, *Œuvres complètes*, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 229, l. 9-11 : οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρχὴν ἂν ἠνεσχόμεθα, μὴ τῆς ἐλευθερίας πρότερον καὶ γράμμασι καὶ πράγμασιν ἀποδεδομένης τῷ σώματι.

38. Voir R. Brunschvig, « 'Abd », *op. cit.*, *supra* note 26, p. 27-31.

39. Voir *ibid.*, p. 30-31 ; A. Fisher, « Studies in Ottoman slavery and slave trade, II : manumission », *Journal of Turkish studies* 4 (1980), p. 49-56 ; H. Sahillioğlu, « Slaves in the social and economic life of Bursa in the late 15th and early 16th centuries », *Turcica* 17 (1985), p. 43-112, ici p. 50-62.

conditionnel, mais il n'est pas totalement exclu non plus que Scholarios se soit engagé à demeurer un certain temps dans la charge que le sultan lui avait assignée, selon les termes d'un contrat mutuel. De toute façon, l'affranchissement ne correspondait pas à la cessation pure et simple des relations entre l'ancien esclave et l'ancien maître : le premier restait lié au second durant toute sa vie par un lien de clientélisme qui pouvait même s'assortir de certaines dispositions concernant l'héritage de l'ancien esclave[40].

De fait, la dépendance personnelle de Scholarios à l'égard de Mehmed II est évidente, tant durant la période de son patriarcat, entre 1454 et 1456, que par la suite[41]. Cette subordination pourrait s'expliquer simplement par l'état d'infériorité politique dans lequel se trouvent tous les Byzantins après la conquête ottomane, mais Scholarios insiste beaucoup sur la spécificité de son cas personnel. Il ne cesse d'évoquer « le semblant de liberté » dont il jouit même après être sorti de captivité, ainsi que les « labyrinthes » dans lesquels il continue à être enfermé[42]. Peut-être ne faut-il voir là que des images littéraires, mais elles font indéniablement écho à la très faible autonomie dont dispose Scholarios, malgré sa position. À l'en croire, le moindre incident est susceptible de remettre en cause son statut, si bien qu'il pourrait à nouveau se voir privé de liberté. Ainsi, au moment où il demande à démissionner de sa charge, vers l'automne 1454, Scholarios décrit de la manière

40. Voir R. Brunschvig, « 'Abd », *op. cit.*, p. 31 ; A. Fisher, « Studies in Ottoman slavery ... », *op. cit. supra*, p. 50 ; H. Sahillioğlu, « Slaves in the social ... », *op. cit. supra*, p. 60. En vertu du lien qui les unissait, l'ancien maître devient parfois l'héritier de l'esclave affranchi : c'est le système du *usubet-i sebebiyye*.

41. Scholarios a effectué des « retours forcés » à Istanbul, comme il les appelle lui-même, durant les années 1460, mais certainement pas pour assumer à nouveau la fonction de patriarche : voir T. Zèsès, *Γεννάδιος Β΄ Σχολάριος...*, *op. cit.*, p. 194-196 ; M.-H. Blanchet, « Georges Gennadios Scholarios a-t-il été trois fois patriarche de Constantinople ? », *Byzantion* 71 (2001), p. 60-72. Il est probable qu'il ait été plutôt rappelé par le sultan pour son service personnel.

42. Scholarios, *Œuvres complètes*, *Éloge funèbre de Théodore Sophianos*, I, p. 280, l. 16-17 : ἡμᾶς δ'ἐν ἐλευθερίας προσχήματι λαβύρινθοι συμφορῶν εἶχον αὖθις. Scholarios, *Œuvres complètes*, *Lettre sur la prise de Constantinople*, IV, p. 224, l. 22 : μηδὲ λαβυρίνθοις ἐγκλείειν τοσούτοις.

suivante la réaction de Mehmed II : « [ma liberté], la volonté du maître l'a maintenant annulée d'un seul coup (καθάπαξ ἠκύρωσε), ne consentant ni à ce que je puisse sortir d'une quelconque manière, ni à ce que je me consacre à mes propres affaires[43] ». D'après cette phrase, il faut conclure que Scholarios, alors même qu'il est patriarche, se trouve brusquement assigné à résidence. Dans le même contexte, l'auteur explique un peu plus loin qu'il ne peut accepter d'exercer ses fonctions « avec non seulement une volonté forcée, mais aussi un corps esclave[44] ». L'affaire, très mal connue, semble n'avoir pas eu de suites, et Scholarios a finalement continué d'encadrer les populations orthodoxes pendant plus d'une année[45]. Mais cet épisode illustre bien l'ambiguïté de son statut : même s'il reste officiellement libre, il doit, plus que tout autre, se soumettre à la moindre volonté du sultan[46].

Un court passage d'un texte plus tardif apparaît encore plus probant[47] : il s'agit du *Panégyrique des Saints Apôtres*, prononcé le 29 juin 1456 par

43. Voir *ibid.*, p. 229, l. 1-3 : ταύτην [τὴν ἐλευθερίαν] ἡ τοῦ δεσπότου γνώμη καθάπαξ ἠκύρωσε νῦν, οὔτ'ἐξιέναι που δύνασθαι συγχωροῦσα, οὔτ'ἰδιοπραγμονεῖν ἐπιτρέπουσα.

44. *Ibid.*, p. 229, l. 8 : καὶ μὴ γνώμῃ μόνον βεβιασμένῃ, ἀλλὰ καὶ σώματι δούλῳ.

45. L'incident n'est connu que par le témoignage de Scholarios lui-même dans la *Lettre sur la prise de Constantinople*. Le passage cité pourrait laisser penser que Mehmed II est revenu sur l'affranchissement de Scholarios ; mais outre que ce ne sont pas là des pratiques attestées dans l'empire ottoman, même de la part des sultans, le récit de Scholarios est quelque peu équivoque : il n'affirme pas que sa liberté lui a été retirée, mais prétend seulement qu'elle « semble maintenant être devenue une mascarade et une fiction » (ἡ νῦν ὑπόκρισις καὶ σκηνὴ δοκεῖ γεγονέναι, *ibid.*, p. 229, l. 11).

46. Ce pourrait être la raison pour laquelle Scholarios emploie le terme δεσπότης pour désigner le sultan : il met ainsi en évidence le rapport « maître-esclave » qui existe intrinsèquement entre lui et Mehmed II.

47. Voir Scholarios, *Œuvres complètes*, *Panégyrique des Saints Apôtres*, I, p. 172-187 et p. XLVI. Voir aussi T. Zèsès, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος...*, *op. cit.*, p. 325-326. Selon T. Zèsès, le panégyrique aurait été plutôt prononcé à l'occasion de la fête de tous les apôtres, qui a lieu le 30 juin, mais il ne conteste pas l'année donnée par les éditeurs.

Scholarios, alors qu'il se trouve au monastère athonite de Vatopédi après avoir démissionné de sa charge depuis quelques mois et quitté Istanbul. Il fait état de son soulagement d'être enfin arrivé à l'Athos et affirme qu'il jouit plus que quiconque de sa nouvelle situation, pour la raison suivante : il est, selon ses propres termes, « le seul d'entre tous les prisonniers (μόνος ἐξ ἁπάντων τῶν αἰχμαλώτων) à avoir été abandonné, pendant une période prolongée, aux soucis et aux chagrins pour le bien de tous[48] ». Les « soucis » et les « chagrins » qu'évoque ici Scholarios en prétendant avoir été accablé par eux, renvoient très vraisemblablement à sa charge pastorale[49]. Quant au terme αἰχμάλωτος, il désigne habituellement en grec le « captif », le « prisonnier de guerre », avec un sens tout à fait concret ; Scholarios lui-même l'emploie presque toujours dans cette acception, en particulier après la chute de Constantinople[50]. Cette brève notation concernant les conditions dans lesquelles Scholarios a accompli sa charge tend donc à accréditer l'hypothèse d'une dépendance personnelle du patriarche à l'égard du sultan : même s'il n'était plus réellement le prisonnier de Mehmed II, Scholarios était proba-

48. Scholarios, *Œuvres complètes*, *Panégyrique des Saints Apôtres*, I, p. 183, l. 31-34 : καὶ ἀνέπνευσα μὲν ἐκ τῶν τῆς πατρίδος συμφορῶν, εἰς αὐτὸν ἐλθών, καὶ ὑπὲρ ἅπαντας σχεδὸν ἀπέλαυσα, ταῖς ὑπὲρ πάντων φροντίσι καὶ λύπαις ἐναπολειφθεὶς χρόνον συχνὸν μόνος ἐξ ἁπάντων τῶν αἰχμαλώτων.

49. Scholarios use d'une formule presque semblable dans un texte ultérieur : τῇ γὰρ εὐνοίᾳ τοῦ δυστήνου γένους ἡμῶν ἡμᾶς αὐτοὺς ὑποτάξαντες μετὰ τὴν τρίτην ἡλικίαν εὐθύς, μᾶλλον δὲ αὐτοῖς ὑποτεταγμένοι πρὸς τὴν ὑπὲρ αὐτῶν φροντίδα (Scholarios, *Œuvres complètes*, *Apologie personnelle*, IV, p. 271, l. 34-36).

50. Voir tout d'abord l'autre occurrence du terme dans le *Panégyrique des Saints Apôtres* : Scholarios cite les sept actions charitables que chacun peut accomplir, et, parmi elles, le fait de délivrer un prisonnier (λυτροῦσθαι αἰχμάλωτον) (Scholarios, *Œuvres complètes*, *Panégyrique des Saints Apôtres*, I, p. 185, l. 4). Voir aussi Scholarios, *Œuvres complètes*, *Sermon sur l'aumône*, I, p. 96, l. 38-p. 97, l. 1 : ὥστε λῦσαι σωματικῶν δεσμῶν τὸν αἰχμάλωτον. Scholarios emploie aussi ce terme pour évoquer son propre sort : il désigne ses « compagnons de captivité » par le mot συναιχμαλώτοις (Scholarios, *Œuvres complètes*, *Éloge funèbre de Théodore Sophianos*, I, p. 280, l. 5-6). Le terme est en revanche totalement absent de la *Lettre sur la prise de Constantinople*.

blement tenu de se comporter avec lui comme il sied à un ancien esclave[51]. L'humiliation qui devait en résulter pourrait expliquer l'amertume de Scholarios lorsqu'il évoque l'époque de son patriarcat et la rancune tenace qu'il garde à ses « amis » : ce sont eux en effet qui, en ne le rachetant pas, l'ont placé dans une telle situation.

Bien qu'il ne soit pas possible d'apporter une conclusion définitive au problème du statut personnel de Scholarios après la chute de Constantinople, il apparaît toutefois que la question mérite d'être examinée. Certes, les textes autobiographiques utilisés ici pourraient être interprétés dans un sens exclusivement métaphorique, et on pourrait alors conclure simplement au fait que Scholarios *ne se sentait pas libre* aussi longtemps qu'il devait obéir au sultan. Cependant ses allusions récurrentes à sa captivité, à la trahison de ses amis et à son manque de liberté durant toute la durée de son patriarcat, peuvent aussi être considérées comme des indices révélateurs de sa position juridique. Il semble très probable que Scholarios ait été racheté à son premier maître turc par Mehmed II et qu'il soit ainsi passé sous la tutelle directe du sultan. Il aurait ensuite été affranchi selon l'une des procédures du droit ottoman, mais aurait conservé une dette et des obligations à l'égard de son ancien maître : la sujétion dans laquelle il se trouvait, au même titre que tous les Grecs, en aurait été renforcée. Dans cette hypothèse, il serait nécessaire de reconsidérer quelque peu les conditions même de la nomination de Scholarios comme patriarche : l'existence d'un lien personnel entre Scholarios et Mehmed II pourrait alors apparaître comme une marque supplémentaire de l'habileté

51. Notons qu'il existe un exemple ultérieur de patriarche ayant conservé un statut d'esclave, ainsi que l'avait remarqué P. Konortas : il s'agit de Denys Ier (1467-1471 et 1488-1490), qui avait été fait prisonnier au moment de la chute de Constantinople, avait ensuite été racheté par un archonte grec et se trouvait toujours sous l'autorité de son maître à l'époque de son premier patriarcat. Voir P. Konortas, *Les rapports juridiques et politiques entre le patriarcat orthodoxe de Constantinople et l'administration ottomane de 1453 à 1600 (d'après les documents grecs et ottomans)*, thèse dactylographiée, sous la dir. de H. Ahrweiler, Paris I, 1985, p. 104-105.

du sultan, qui aurait fait en sorte de contrôler totalement celui qu'il choisissait de placer à la tête de la communauté grecque.

Marie-Hélène BLANCHET
Bibliothèque Byzantine (Paris)

CONSTANTIN G. PITSAKIS

DE LA FIN DES TEMPS À LA CONTINUITÉ IMPÉRIALE : CONSTRUCTIONS IDÉOLOGIQUES POST-BYZANTINES AU SEIN DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE

1. L'ÉTERNITÉ DE L'EMPIRE DANS L'IDÉOLOGIE DE L'EMPIRE D'ORIENT.

On a beaucoup discuté sur ce point fondamental de l'idéologie impériale, politique et religieuse qu'est la perpétuité voire l'éternité de l'Empire. Cette notion se trouve déjà en germe, mais parfois aussi d'une manière presque explicite, dans la plus ancienne littérature patristique, à savoir chez des apologistes[1], puis dans les constructions d'Eusèbe de Césarée[2]. Il y a aussi une notion « chrétienne » d'éternité de la ville de Rome en particulier, notion présente surtout chez des Pères et des auteurs ecclésiastiques latins, dont saint Ambroise (« la ville *in aeternum condita* ») et Prudence[3].

---

1. Comme nous allons le voir, ce concept est lié à l'idée de l'empire, dont la fondation coïncide avec le temps de l'Incarnation. Cette idée a, en effet, une longue préhistoire dans la littérature patristique grecque, depuis *L'Apologie* perdue de Méliton de Sardes adressée à Marc Aurèle (Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, éd. G. Bardy, I [Sources Chrétiennes 31], Paris 1952, p. 210) : « ἡ γὰρ καθ' ἡμᾶς φιλοσοφία [...] ἐπανθήσασα δὲ τοῖς ἔθνεσι κατὰ τὴν Αὐγούστου τοῦ σοῦ προγόνου μεγάλην ἀρχήν [...] τῆς βασιλείας τὴν σύντροφον καὶ συναρξαμένην Αυγούστῳ φιλοσοφίαν » ; c'est depuis lors que le *kratos* des Romains a augmenté en grandeur et puissance : ἔκτοτε γὰρ εἰς μέγα καὶ λαμπρὸν τὸ Ῥωμαίων ηὐξήθη κράτος (notion de la *civitas augescens*).

2. Cf. n. 1 ; voir aussi Grégoire de Nazianze dans son premier discours contre l'empereur Julien : « ὅτι τοῖς Χριστιανῶν πράγμασι τὰ Ῥωμαίων συνηύξησε καὶ συνεισῆλθε τῇ ἐπιδημίᾳ Χριστοῦ τὸ κράτος, οὔπω πρότερον τελείως εἰς μοναρχίαν νενικηκός » (*PG* 35, col. 564).

3. Voir surtout, P. Siniscalco, « L'idea dell'eternità e della fine di Roma negli

L'éternité de l'Empire implique nécessairement son indestructibilité – cela va de soi, s'il ne s'agit pas même d'une tautologie ; indestructibilité prédite déjà par les prophètes. On revient toujours à cette célèbre prophétie de Daniel : « *In diebus autem regnorum illorum suscitabit Deus caeli regnum quod in aeternum non dissipabitur et regnum eius populo alteri non tradetur, comminuet autem et consumet universa regna haec, et ipsum stabit in aeternum* » (Daniel 2.44). Bien que la prophétie ne soit censée, en premier lieu, concerner que le règne éternel de Jésus-Christ (« *et regni eius non erit finis* » : Luc 1.33), elle ne s'en applique pas moins, d'une manière mystique (*ainigmatôdôs*, dit Cosmas Indicopleustès), à l'Empire romain, cette image terrestre, seule image terrestre possible, du Royaume des Cieux. Avec cette seule restriction importante, que l'éternité du règne du Christ doit naturellement être comprise de la manière la plus absolue, tandis que celle de l'Empire doit l'être dans la mesure du temporel : « autant qu'il se peut en cette vie » (ὅσον ἐνδέχεται κατὰ τὸν βίον τοῦτον) ; l'Empire ne sera donc jamais détruit *en ce siècle-ci*, à savoir tant que ce monde existe. Cela dit, l'analogie devrait fonctionner : l'éternité de l'Empire est garantie par la volonté divine, manifestée par les prophètes et révélée dans le dessein de la Divine Économie. On disposait d'ailleurs, d'ores et déjà, d'un gage certain : les débuts de l'Empire coïncident avec l'incarnation du Verbe de Dieu, né sous « César Auguste » (Luc 2.21)[4] ; la durée donc de l'Empire

autori cristiani primitivi », *Studi Romani* 25 (1977), [= *id.*, dans *Mélanges de l'École Française de Rome*, 1997] ; *id.*, « Aeternitas imperii », dans le « Document d'introduction » du XXe Séminaire international « Da Roma alla Terza Roma », *Aevum Sempiternum* (Rome 2000), publié dans *Da Roma alla Terza Roma* [Materiali, 2] : *Documents d'Introduction 1993-2000*, (73-77) p. 75-76.

4. Cf. aussi dans l'hymnographie liturgique : « Αὐγούστου μοναρχήσαντος ἐπὶ τῆς γῆς ἡ πολυαρχία τῶν ἀνθρώπων ἐπαύσατο, σοῦ δὲ ἐνανθρωπήσαντος ἐκ τῆς Ἁγνῆς ἡ πολυθεΐα τῶν εἰδώλων κατήργηται· ὑπὸ μίαν βασιλείαν ἐγκόσμιον αἱ πόλεις γεγένηνται, καὶ εἰς μίαν δεσποτείαν θεότητος τὰ ἔθνη ἐπίστευσαν [...] » (*doxastikon* des vêpres de Noël par la poétesse Cassia, de la première moitié du IXe siècle, hymne toujours en usage dans l'Église grecque ; texte dans les éditions usuelles des livres liturgiques : *Ménées* de décembre ; aussi : W. Christ-M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christiano-*

serait aussi analogue – pour ce qui est de ce monde – à la durée éternelle du règne du Christ, *cuius regni non erit finis*[5].

Le grand propagateur de cette construction fut Cosmas Indicopleustès (première moitié du VIe siècle), l'auteur de la *Topographie Chrétienne*, un livre qui relève formellement du genre géographique, mais qui est plutôt la topographie d'une Terre vue à la fois comme la projection du monde cos-

rum, Leipzig 1871, p. 103). J'en donne ici la traduction anglaise par Mother Mary et Mgr Kallistos Ware, *The Festal Menaion*, Londres 1969, 2e éd. 1977, p. 254 : « When Augustus reigned alone upon earth, the many kingdoms of men came to end ; and when Thou wast made man of the pure Virgin, the many gods of idolatry were destroyed. The cities of the world passed under one single rule ; and the nations came to believe in one sovereign God-head » ; traduction italienne et commentaire dans R. Cantarella, *Poeti Bizantini*, a cura di F. Conca, Milan2 1992, p. 625-627. Encore au XIIe siècle, le patriarche Michel IV Autôreianos (1208-1214), dans son allocution aux soldats de l'Empire « en exil », siégeant à Nicée, reprend le thème de l'Empire « ayant le même âge que le Christ » : « Σύνετε δή, τέκνα ἀγαπητά, καὶ ἀκούσατε· <Ὁ> Θεὸς τὴν βασιλείαν ἡμῖν ὡς μοναρχικὸν ἀγαθὸν ἐδωρήσατο, εἰκόνα τῆς ἑαυτοῦ διοικήσεως, πάντως τὸ τῆς πολυαρχίας ἄτακτον ἀναιρῶν, <καὶ> συνηλικιῶτιν τῆς ἑαυτοῦ μετὰ σώματος ἐπὶ γῆς παρουσίας ἀνέδειξεν » (« Venez, chers enfants, écoutez. En même temps qu'il s'est présenté Lui-même sur Terre, Dieu nous a donné l'Empire, un bien monarchique, une image de Son Administration, éliminant le désordre de la polyarchie ») : édition et traduction [légèrement remaniée ici] par N. Oikonomidès, « Cinq actes inédits du patriarche Michel Autôreianos », *Revue des Études Byzantines* 25 (1967), p. 113-145, repris in *id.*, *Documents et études sur les institutions de Byzance*, Londres 1976, N. XV ; sur le contexte historique voir : V. Laurent, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, IV, Paris 1971, p. 3-5 (N. 1205) ; N. Oikonomidès, « Cinq actes... » *op. cit.*, 131-135. Sur cette littérature je me permets de renvoyer à C. G. Pitsakis, « Conceptions et éloges de la romanité dans l'Empire Romain d'Orient ; deux thèmes byzantins d'idéologie politique », *Idea giuridica politica di Roma e personalità storiche* [= « Da Roma alla Terza Roma », X Seminario], Rome 1990, p. 95-139.

5. « The Roman Empire was the final one, in token of which the reign of Augustus coincided with the incarnation of Christ » : C. Mango, « Byzantinism and Romantic Hellenism », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 28 (1965), p. 29-43 : p. 30-31, repris in *id.*, *Byzantium and Its Image : History and Culture of the Byzantine Empire and its Héritage*, Londres 1984, vr. I.

mique et comme l'image du monde de l'au-delà ; c'est de cette même manière qu'il considère l'histoire mondiale et l'Empire : « L'empire des Romains participe donc des dignités du [royaume] du Seigneur Christ ; il surpasse, autant qu'il se peut en cette vie, tous les autres, et demeure invincible jusqu'à l'accomplissement des siècles. *Il ne sera pas détruit à travers les siècles*, dit Daniel. Quand il s'agit du Seigneur Christ *à travers les siècles* signifie *sans fin* [...] ; mais pour l'empire des Romains, apparu en même temps que le Christ, cela veut dire qu'il ne sera pas détruit *en ce siècle-ci*. [...] Même si pour la correction de nos péchés les ennemis barbares se dressent de temps en temps contre la Romanie, l'empire demeurera invincible par la puissance souveraine [...]. En effet, cet empire crut le premier en Christ [...] et il est le serviteur des [desseins de la Divine Économie] ; pour cette raison Dieu le Seigneur universel le garde invincible jusqu'à l'accomplissement des siècles[6]. »

Ce concept est devenu un *topos* de l'idéologie et de la littérature politiques de l'Empire byzantin jusqu'au dernier jour de son existence. En 1393, presque à la veille de l'effondrement de l'Empire, cet Empire déjà réduit à peu de chose outre sa capitale agonisante, le patriarche de Constantinople Antoine IV adresse au grand-prince de Moscovie Vasilij Ier une lettre célèbre, le manifeste le plus explicite de l'idéologie impériale byzantine ; l'universalité et l'éternité de l'Empire y sont toujours énoncées avec la même vigueur : l'empereur est le maître universel (ὁ τῆς οἰκουμένης κύριος καὶ ἄρχων, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ καθολικὸς βασιλεύς), l'empereur « naturel » du monde (ὁ φυσικὸς βασιλεύς) ; le caractère universel et éternel de l'Empire ne saurait jamais être mis en cause du fait que les païens, par la tolérance de Dieu, ont envahi son territoire (εἰ καί, συγχωρήσει Θεοῦ, τὰ ἔθνη περιεκύκλωσαν τὴν ἀρχὴν τοῦ βασιλέως καὶ τὸν τόπον) ;

6. II. P. 74-77 : édition et traduction par W. Wolska-Conus, *Cosmas Indicopleustès : Topographie Chrétienne*, I [Sources Chrétiennes 141], Paris 1968, p. 388-395 ; extraits reproduits dans N. G. Wilson, *An Anthology of Byzantine Prose*, Berlin-New York 1971, p. 9-10 : « The eternity and primacy of the Roman Empire ». Sur l'auteur et son œuvre voir surtout W. Wolska-Conus, *La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustès : Théologie et science au VIe siècle*, Paris 1962.

l'empereur reste, malgré tout, le seul empereur des Romains, « à savoir de tous les chrétiens » (τῶν Ῥωμαίων, πάντων δηλαδὴ τῶν χριστιανῶν) ; car pour les chrétiens il n'est pas possible qu'il y ait d'Église sans empereur (οὐκ ἔνι δυνατὸν εἰς τοὺς χριστιανοὺς ἐκκλησίαν ἔχειν καὶ βασιλέα οὐκ ἔχειν)[7] ! Il n'y a donc pas d'Église sans empire ; mais comme l'éternité de l'Église est garantie par la Parole même de Dieu (*et portae inferi non praevalebunt adversus eam* Mat. 16.18), celle de l'Empire l'est également, par nécessité logique.

L'infaillibilité des prophéties et la clarté du dessein de Dieu quant aux destinées de l'Empire romain ne sauraient être démenties. L'idéologie politique grecque n'aurait donc pu admettre, au moins sur le plan « officiel », que le fait de la chute de Constantinople en 1453 contredise l'éternité de l'Empire. Si l'histoire de l'Empire a eu sa fin, c'est simplement que la fin de l'histoire tout court, et de ce monde, est aussi arrivée[8].

Cette certitude fut exprimée de façon formelle par la personnalité la plus représentative de ce moment transitoire, la plus autorisée aussi : Georges-Gennade Scholarios, premier patriarche de Constantinople de la période ottomane, « dernier Byzantin et premier néo-Grec ».

Le patriarche Gennade Scholarios annonce déjà pour certaine la fin du monde en 1494, date coïncidant, d'après son calcul, avec la fin du septième millénaire de la création du monde. On sait que l'année de création du monde, point de commencement de l'ère « byzantine », se situe, selon le calcul « officiel », en l'an 5508 av. J.-C. L'ère « byzantine » devait rester en usage exclusif longtemps dans l'Orient grec, même après la chute de Constantinople, et en usage officiel jusqu'au XVIIe siècle ; l'Empire d'Orient n'a pas connu l'ère chrétienne « dionysienne », il n'a donc pas connu non

7. F. Miklosich-I. Müller, *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana*, II, Vienne 1882, p. 188-192 : p. 191. Sur ce texte : J. Darrouzès, *Les Regestes des actes du patriarcat de Constantinople*, VI, Paris 1979, p. 210-212 (N. 2931) ; J. W. Parker, *Manuel II Palaeologus*, Rutgers University Press 1969, p. 105-109 ; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth*, Londres 1971, 2e éd. 1974, p. 342-345.

8. Cf., par exemple : D. Stacton, *The World on the Last Day : The Sack of Constantinople by the Turks, May 29th 1453, its Causes and Consequences*, Londres 1965.

plus de « crise de l'an 1000 », puisqu'il n'a jamais connu l'an 1000. L'ère « dionysienne » aurait été introduite dans la chancellerie patriarcale par le patriarche Cyrille Ier Lucaris (1612, 1620-1623, 1623-1633, 1633-1634, 1634-1635, 1637-1638). Le calcul de Scholarios diffère de deux ans de la chronologie byzantine officielle ; la naissance du Christ est donc placée en l'an 5506 ou en l'an 2 avant notre ère – date d'ailleurs considérablement plus correcte que celle du calcul dionysien, base de notre chronologie « dionysienne » actuelle (cependant, même le calcul de Scholarios donne comme date de la chute de Constantinople l'an 6961 du monde, selon l'usage officiel : 6961 - 5508 = 1453). Or, l'histoire de ce monde, histoire de la Divine Économie et du Salut, ne saurait être que l'équivalent de l'histoire de sa Création. Pour établir cette équivalence nous disposons d'un indice certain : « Car mille ans sont à Tes yeux comme le jour d'hier qui passe » (Ps. 90 [89], 4) ; si donc « devant le Seigneur un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour » (II Pierre 3.8), ce monde devrait durer six mille ans, correspondant aux six jours de la Création, ou bien sept mille ans, si l'on y ajoute le septième jour du repos sabbatique[9]. Après cela viendrait le huitième jour, le nouveau Premier Jour, le Jour éternel du Seigneur, « où les cieux enflammés se dissoudront et où les éléments embrasés se fondront » et où ce seront « de nouveaux Cieux et une Terre nouvelle que nous attendons selon Sa promesse » (II Pierre 3.12-13). « Il est donc raisonnable de dire que la consommation des œuvres de Dieu, à savoir la fin de toute créature et de son

9. La version des sept mille ans (que reprend ici Scholarios) est une version byzantine tardive ; l'œuvre du Créateur se continue même après le sixième jour, lors de ce « septième jour » où le monde est gouverné par la Providence (Scholarios : τῆς κατὰ θείαν πρόνοιαν διοικήσεως αὐτῶν ; voir à la note suivante) : « Mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent » (Jean 5.17). En revanche, d'après l'idée primitive, présente déjà dans la littérature patristique, la durée du monde devrait correspondre aux six jours de la Création, sans compter le septième jour du repos du Créateur : « le monde doit donc durer six mille ans, après lesquels viendra le repos sabbatique de l'éternité » (V. Grumel, *La Chronologie* [Traité d'études byzantines, 13], Paris 1958, p. 3, avec des références aux auteurs chrétiens). Mais la version des six mille ans a nécessairement dû être abandonnée depuis l'an (6000 - 5508 =) 492 de notre ère.

gouvernement par la Providence divine, aura lieu à l'achèvement du septième millénaire. Ce qui est imminent au temps actuel, où d'ailleurs le septième et dernier empire [des prophéties] a pris fin. Le huitième âge est donc très proche, cet âge sans fin, et le huitième Empire, le vrai, est à commencer ; et ceux qui connaissent les Écritures saintes qui ont annoncé tout cela, ceux qui y prêtent attention et foi pieuse doivent maintenant s'y attendre[10] [...] ». On disposait d'ailleurs déjà d'une preuve éminente de l'exactitude de ces calculs et de ces équivalences : de même que l'homme, Adam, avait été créé le sixième jour de la Création, de même le nouvel Adam, Jésus-Christ, est né en cette année 5508 (ou 5506), presque exactement au milieu du sixième millénaire[11]. La fin du monde devrait donc avoir lieu à l'achèvement du septième millénaire (puisque le sixième était passé sans entraîner cet effet), en

10. « Εὐλόγως οὖν καὶ ἐν τῷ τέλει τῆς ζ'ης χιλιάδος ἡ τῶν ἔργων τοῦ Θεοῦ κατάπαυσις ἔσται, ἤγουν ἡ λῆξις (λέξις éd.) τῶν γενητῶν καὶ ἡ τῆς κατὰ θείαν πρόνοιαν διοικήσεως αὐτῶν παῦλα. Ἡ δὲ ζ'ης χιλιάδος μετὰ μικρὸν συμπλήρωσις νῦν, καὶ τῆς τελευταίας καὶ ἑβδόμης βασιλείας τελείωσις γέγονεν. Ὡς ἐντεῦθεν λοιπὸν ὅτι ἐγγυτάτω τὸν ὄγδοον αἰῶνα καὶ ἀτελεύτητον καὶ τὴν ὀγδόην καὶ ἀληθῆ βασιλείαν ἄρξεσθαι προσδοκᾶσθαι τοῖς τὰς θείας εἰδόσι γραφάς, ἐν αἷς περὶ τούτων διώρισται, καὶ μετὰ πίστεως εὐλαβοῦς προσέχουσι ταύταις » (« Chronographie » : *Œuvres complètes de Georges / Gennadios Scholarios*, éd. L. Petit - A. Sidéridès - M. Jugie, I-VIII, Paris 1928-1936 : ici IV, p. 511). Dans cette même « Chronographie », Scholarios donne – à l'exemple et à la manière des chroniqueurs byzantins (dont son ancien prédécesseur, le patriarche saint Nicéphore Ier [806-815] : *Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica*, éd. C. de Boor, Leipzig 1880, p. 79 s.) – une énumeration des « sept Empires » mondiaux qui se sont succédé : Chaldéens, Arabes, Assyriens, Mèdes, Perses, Égyptiens, enfin l'Empire des Romains, le dernier des Empires (καὶ ἑβδόμη [sc. βασιλεία] ἡ τῶν Ῥωμαίων, ἣ καὶ τελευταία ἐστί : *ibid.*, p. 510).

11. « ὅτι τῇ ς'ῃ ἡμέρᾳ τῆς κοσμογενείας ἐπλάσθη ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, ὁ Ἀδάμ, καὶ τῇ ἑβδόμῃ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. Καὶ ἡ ἀνάπλασις τοίνυν τῶν ἀνθρώπων οἰκείως ἐν τῇ ς'ῃ χιλιάδι τῶν ἡμερῶν ἐγένετο· γὰρ ὁ δεύτερος Ἀδάμ, ὁ ἐξ οὐρανοῦ [...] ἐν πεντακισχιλίῳ πεντακοσιοστῷ ἔτει, ἤγουν ἐν πέμπτῃ καὶ ἡμισείᾳ χιλιάδι, ἥτις ἕκτη χιλιὰς λογίζεται » (*ibid.*, p. 511).

l'an (ou juste après l'an) 7000, soit en 7000 - 5506 = 1494 après J.-C. (ou, selon la chronologie « officielle », en 7000 - 5508 = 1492 après J.-C.)[12]. Qu'il s'agisse ici d'une simple construction de circonstance, qui servirait à faire provisoirement face aux problèmes insolubles d'idéologie politique et religieuse créés par la chute de Constantinople et de l'Empire et par la nouvelle situation où l'Église s'est trouvée, ou bien d'une vraie conviction du prélat érudit, ce texte, qui date de 1472, est son dernier écrit daté connu ; il nous fournit d'ailleurs la dernière date certaine de sa vie : Scholarios mourut peu après cette date sans avoir eu l'occasion de voir le sort que la Providence avait réservé à ses prédictions. Il avait d'ailleurs eu la prudence de Lui laisser le dernier mot : le raisonnement quant à la fin de ce monde est bien fondé

12. Les éditeurs de Scholarios (Introduction : *Œuvres complètes*, IV, p. XXIX) donnent pour date de la fin du monde annoncée par Scholarios l'année 1493/1494. Cela est formellement correct : en effet, comme l'année byzantine commence le 1er septembre, l'an 7000 correspondrait, toujours selon le calcul de Scholarios, à notre 1er septembre 1493 - 31 août 1494. Cependant, dans le présent cas, où Scholarios s'attend à ce que la fin du monde arrive au moment du *plein achèvement* du millénaire (« ἐν τῷ τέλει τῆς ἑβδόμης χιλιάδος », « συμπλήρωσις », *supra* n. 10), on pourrait bien opter pour la fin de l'an 7000 ou pour l'année 1494, toujours d'après les calculs de Scholarios, qui ne sont d'ailleurs pas parfaitement cohérents : à la fin de son texte, écrit à l'an 6980 du monde, sans doute selon le calcul « officiel » (1471/1472), il précise que la consommation des siècles aura lieu après 21 ans (« εἴκοσι ἔτη καὶ ἓν ἀπὸ τοῦ νῦν »), donc en 1492/1493, ou plutôt 21 ans après la dernière année déjà achevée, à savoir après l'année 6979 du monde (1470/1471), donc en 1491/1492. Peut-être la différence de deux ans quant au début de l'ère « du monde » entre le comput « officiel » (5508 av. J.-C.) et celui de Scholarios (5506 av. J.-C.) y est-elle pour quelque chose. D'ailleurs ce serait là la chronologie des Septante ; car, dit Scholarios, selon la chronologie de Flavius Josèphe, on devrait attendre pour un *double* délai : deux fois vingt et un ans 2 x 21 = 2 x (20 + 1) ou plutôt deux fois vingt ans et un (2 x 20) + 1 ; en effet Scholarios précise que ce double délai est de quarante et un ans (« δὶς τοσαῦτα, ἤγουν τεσσαράκοντα καὶ ἕν ») ! Mais on doit, dit-il, opter plutôt pour le délai le plus bref, en considération de l'autorité des Septante et étant donné que les signes de la consommation des siècles sont déjà présents ; opter donc pour un délai de *vingt* ans (« τὸν βραχύτερον χρόνον ἐκ δυοῖν αἱρούμεθα μᾶλλον, τουτέστι τὸν εἰκοστόν »), ajoute-t-il pour compléter la confusion... (*infra* n. 13).

et les calculs sont corrects, mais « c'est le Seigneur qui connaît seul ce qui viendra » (καὶ τὸ μὲν ἐσόμενον οἶδεν ὁ Κύριος) ; cf. Mat. 24.36, Marc 13.32 : « Quant à la date de ce jour, et à l'heure, personne ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père seul ») ; nous, nous ne pouvons que constater que les signes concrets de la fin du monde sont déjà présents (ἡμεῖς δὲ [...] τὰ δεδομένα σημεῖα τῆς συντελείας ἤδη γινόμενα βλέποντες) et opter plutôt, à ce sujet, pour le temps le plus proche (τὸν βραχύτερον χρόνον [...] αἱρούμεθα μᾶλλον)[13].

En plus de ce fondement « théologique » de son calcul, Scholarios, dans un autre de ses écrits, avait proposé des fondements cette fois d'ordre astronomique et astrologique. Chaque millénaire correspondrait à chacune des sept planètes ; la fin du monde devrait donc avoir lieu à la fin du septième millénaire, correspondant à la dernière planète : « καὶ συμπληρουμένης φασὶν ἐκεῖνοι τῆς ἑβδόμης ταυτησὶ χιλιάδος [...] πυρὸς αἰθερίου κατακλυσμῷ τὰ περὶ τὴν γῆν ἀφανισθήσεται πάντα... », ce qui est maintenant très proche : « Τὸ μὲν οὖν τὴν ἑβδόμην χιλιάδα ταύτην εἶναι ἐγγὺς ἤδη τοῦ τελειοῦσθαι τυγχάνουσαν ἀληθῶς εἶπον ἐκεῖνοι... » Il s'agit du millénaire de la Lune (καὶ τὸ χρονοκρατεῖσθαι αὐτὴν ὑπὸ σελήνης κατὰ δόξαν ἀληθῶς δύναται λέγεσθαι)[14] – tout comme le millénaire précédent, le sixième, avait été, très naturellement, celui du Soleil, puisque ce sixième millénaire avait vu l'Incarnation du Verbe de Dieu, « Soleil de la Justice »[15], le nouveau et le seul vrai *Sol invictus*. Ce dernier

13. *Œuvres complètes*, IV, p. 511 -512.

14. « Réfutation de l'erreur judaïque » : *Œuvres complètes*, III, p. 287-288.

15. C'est le thème dominant de l'hymnographie de Noël, fête qui s'était substituée aux fêtes païennes, surtout mithriaques, de la régénération du Soleil après le solstice d'hiver : « Σὲ προσκυνεῖν τὸν Ἥλιον τῆς Δικαιοσύνης » (*apolytikion* de la fête) ; « Ἀνέτειλας, Χριστέ, ἐκ παρθένου, νοητὲ Ἥλιε τῆς Δικαιοσύνης » (antienne des vêpres) [*Menées* de décembre] ; cf. aussi dans l'hymnographie de Pâques : « καὶ Χριστὸν ὀψόμεθα, Δικαιοσύνης Ἥλιον, πᾶσι ζωὴν ἀνατέλλοντα » [*hirmos* de la 5e ode du « canon » par saint Jean Damascène : texte dans le *Pentèkostarion* ; W. Christ-M. Paranikas (*éd. cit.*, n. 4), 219] et d'autres fêtes, dont celle de la Présentation, le 2 février [*stichèron prosomoion* : texte dans les *Menées* de février ; *ibidem*, 681]. Le Christ est le Soleil Levant qui vient d'en haut

texte date déjà de 1464, donc pratiquement de dix ans seulement après la chute de Constantinople, dix ans précisément après l'élévation de Scholarios au siège patriarcal.

2. La continuation de l'Empire : légendes, oracles et littérature apocalyptique.

La construction de Scholarios présupposait la fin réelle de l'Empire : « τέλος τῆς βασιλείας ταύτης », « ἐν τῷ τέλει τῆς βασιλείας τῶν χριστιανῶν » (IV, 512) ; l'Empire des Romains (ou des Chrétiens, ce qui est la même chose : « Ἡ βασιλεία τῶν Χριστιανῶν, ἥτις καὶ βασιλεία τῶν Ῥωμαίων ἦν » IV, p. 510)[16] est, nous venons de le voir, le septième et dernier des empires mondiaux, qui a maintenant eu sa fin (« καὶ ἑβδόμη ἡ τῶν Ῥωμαίων, ἡ καὶ τελευταία ἐστί » IV, p. 510 ; « καὶ τῆς τελευταίας καὶ ἑβδόμης βασιλείας τελείωσις γέγονεν » IV, p. 511), et il n'y en aura pas d'autre. La fin de l'Empire n'allait aucunement à l'encontre de la doctrine de l'indestructibilité de l'Empire, puisque la fin du monde créé était aussi annoncée comme imminente. Dans ce système il n'y avait lieu ni pour une continuation de l'Empire ni pour sa succession ; pas un mot non plus pour l'Empire ottoman, qui, dans ce système, n'avait pas de place parmi les Empires mondiaux : il s'agirait d'une parenthèse de très courte durée voire d'un simple phénomène naturel, un épisode dans la succession des événements qui annonçaient déjà la consommation des siècles. Le *modus vivendi*

(ἐξ ὕψους Ἀνατολὴν) [*apolytikion* de Noël], l'« Orient des Orients » (Ἀνατολὴ Ἀνατολῶν) [*exapostilarion* de Noël : *Menées* de décembre ; ibidem, p. 112].

16. Cf. dans la lettre du patriarche Antoine IV [*supra*, n. 7] : le seul empereur « des Romains, à savoir de tous les chrétiens » (« τῶν Ῥωμαίων, πάντων δηλαδὴ τῶν χριστιανῶν ») ; ici la phrase (« ἡ βασιλεία τῶν χριστιανῶν, ἥτις καὶ βασιλεία τῶν Ῥωμαίων ἦν ») pourrait indiquer cette équivalence : « Empire romain » = « Empire des [= de tous les] Chrétiens », ou bien signifier simplement que l'Empire chrétien, dans cette périodisation des empires mondiaux que propose Scholarios, appartient à l'Empire romain, le dernier des empires, dont il constitue la dernière phase.

que Scholarios lui-même avait établi avec le conquérant n'aurait donc été qu'un accommodement transitoire, dans cette même série d'événements, d'une durée peut-être de quelques décennies, dans l'attente du Jour du Seigneur.

À l'écart de cette idéologie « officieuse » sinon « officielle » primitive, aussitôt démentie, se sont développés à la fois une déception sentimentale provoquée par la prise de conscience de la permanence, dès lors établie, de cette domination étrangère et « infidèle », et un sentiment de nostalgie pour l'Empire chrétien déchu, accompagnée d'une sorte de conviction sur la persistance de l'Empire et sa continuité en puissance. Ces sentiments ont fait naître cette série de légendes qui ont nourri l'idée nationale grecque moderne.

On pourrait citer les chansons populaires sur la chute de Constantinople, où l'Ange descendu du ciel pour consoler la Sainte Vierge, dont l'icône est en larmes, lui fait cette promesse : « Tais-toi, Ma Dame, ne pleure plus ainsi, tout ce qui vient d'être perdu sera un jour de nouveau à vous » (« Σώπασε, Κυρὰ Δέσποινα, καὶ μὴ πολυδακρύζεις / Πάλι μὲ χρόνια μὲ καιροὺς πάλι δικά σας εἶναι ») ; ou bien cette chanson de la région du Pont qui conclut par l'expression d'une ferme certitude : « Même si la Romanie est tombée, même si elle a été prise, elle fleurit toujours, et elle se régénère » (Ἡ Ῥωμανία κι ἂν πέρασεν / ἡ Ῥωμανία κι ἂν πάρθεν / ἀνθεῖ καὶ φέρει κι' ἄλλο). Et surtout la légende du dernier empereur des Romains, Constantin XI Paléologue, transformé en marbre (*marmarômenos*) et caché par intervention divine, à l'instant de la prise de Constantinople ; il attend le moment opportun, selon les décrets de la Providence, pour se réveiller et reprendre son Empire[17] – et aussi, d'après une variante postérieure, pour chasser le conquérant en arrière dans son pays

17. Voir, en dernier lieu, D. M. Nicol, *The Immortal Emperor : the Life and Legend of Constantine Palaiologos, Last Emperor of the Romans*, Cambridge 1992. Abondante littérature en grec moderne, p. ex. : N. Béès, « Περὶ τοῦ ἱστορημένου χρησμολογίου τῆς Κρατικῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Βερολίνου καὶ τοῦ θρύλου τοῦ Μαρμαρωμένου Βασιλιᾶ », *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 13 (1937).

d'origine, le pays du Pommier Rouge (Κόκκινη Μηλιά) ; remaniement, sans aucun doute, de la légende turque de la pomme rouge (*kizil elma*)[18]. De même, le prêtre qui célébrait la liturgie dans la cathédrale de Sainte-Sophie au moment de la prise de Constantinople, disparu miraculeusement à l'instant même, fera son apparition devant l'autel pour compléter sa messe inachevée...

Une tradition différente est représentée par une filiation d'oracles *ex eventu* sur le sort de l'Empire, attribués à des personnalités célèbres de l'histoire byzantine, telles que le patriarche saint Taraise ou l'empereur Léon VI le Sage. Cette littérature, d'une diffusion manuscrite importante, et aussi ordinairement d'un imposant apparat artistique de miniatures qui a ajouté à son pouvoir de persuasion et à son influence, insiste sur le caractère inévitable de la chute de l'Empire, à cause de sa corruption graduelle et de ses péchés. Mais elle annonce aussi sa restauration. Il ne s'agirait pas exactement d'une re-création de l'Empire, mais simplement d'une réapparition – car l'idée de la permanence ou de la persistance de l'Empire devrait être sauvegardée. Ici encore, comme dans la légende du dernier empereur « marmorisé », le nouvel empereur désigné par la Providence existe déjà quelque part, caché ou endormi, protégé par des anges, dans l'attente du moment opportun. Cette fois il s'agit d'un « empereur pauvre » (ὁ πένης βασιλεύς), à l'image de son peuple réduit à la misère, et humble, car l'orgueil est le péché qui a détruit l'Empire ; humble et pauvre lui-même, il sait avoir pitié et faire miséricorde aux humbles et aux pauvres (« ὁ ἐλεῶν πτωχοὺς καὶ πένητας ») ; un empereur qui soit vraiment l'image de Dieu fait homme.

18. *The Encyclopaedia of Islam 2*, t. V (1986), p. 246 ; E. Rossi, « La leggenda turcobizantina del Pomo Rosso », *Studi Bizantini* 5/1 (1939), p. 542-553 ; R. M. Dawkins, « The Red Apple », *Archeion Thrakikou Laographikou kai Glôssikou Thèsaurou*, VI (« epimetron »), Athènes 1941, p. 401-406 ; C. Rhomaios, « Ἡ Κόκκινη Μηλιὰ τῶν ἐθνικῶν μας θρύλων », *Epetèris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn* 23 (1953), p. 676-688 ; G. Papacharalampous, « Ἡ Κόκκινη Μηλιά », *Epetèris Kentrou Epistèmonikôn Ereunôn* 2 (1968-69), p. 9-14 ; F. W. Hasluck, « The Prophecy of the Red Apple », in *Christianity and Islam under the Sultans*, II, New York 1973, p. 736-740. Littérature analogue dans d'autres pays balkaniques aussi.

Mais attention : cet « empereur pauvre » est en réalité le « lion » (πτωχολέων) qui assurera le salut de l'Empire[19]. Son nom de Jean est révélé soit par la mention de ses deux lettres initiales : I et Ω, soit par les lettres initiale et finale : I et Σ ; une allusion sans doute à Jean 1.6 : « *Fuit homo missus a Deo, cui nomen erat Ioannes*[20]. »

Scholarios croyait lui aussi que la chute de Constantinople avait été sinon provoquée au moins accélérée par les péchés de ses citoyens (« πασῶν παρανομιῶν ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις γινομένων [...] ἐγένετο ἡ ἐσχάτη τοῦ Κυρίου καὶ δικαιοτάτη παιδεία » IV, p. 511). Mais, pour lui, la chute de la ville marque la fin irrévocable de l'Empire, liée, comme nous venons de voir, à la consommation des siècles. Il a, lui aussi, recours aux oracles et aux traditions apocryphes ; mais loin d'en déduire une continuité potentielle ou une persistance mystique de l'Empire, il en déduit, au contraire, que le destin historique de l'Empire a atteint définitivement son terme, par l'accomplissement des desseins de la Providence. Les signes en seraient évidents. Le fondateur de l'Empire chrétien des Romains a été un empereur Constantin, fils d'Hélène (sainte Hélène) ; son dernier empereur a été un Constantin, fils d'une Hélène aussi (la princesse serbe Hélène Dragas) ; et dans l'intervalle plus que millénaire il n'y a pas eu d'autre empereur Constantin fils d'Hélène. Le premier évêque de la Constantinople chrétienne, même avant son inauguration officielle, sous Constantin, a été saint Métrophane I[er] (306/307-314 : Métrophane est vraiment le premier évêque de Byzance historiquement

19. Édition usuelle de ces textes : P. D. Stephanitzès, *Συλλογὴ διαφόρων προρρήσεων*, Athènes 1838. Sur cette littérature voir : C. Mango, « The Legend of Leo the Wise », *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta* 6 (1960), p. 59-93, repris in *id.*, *Byzantium and Its Image...*, *op. cit.*, XVI (avec une bibliographie mise à jour, p. 3-4) ; B. Knös, « Les oracles de Léon le Sage », in *Ἀφιέρωμα στὴ μνήμη τοῦ Μανόλη Τριανταφυλλίδη*, Thessalonique 1960, p. 155 s. ; en dernier lieu : K. Kyriakou, *Οἱ ἱστορημένοι χρησμοὶ Λέοντος ϛ' τοῦ Σοφοῦ*, Athènes 1995.

20. Cf. E. Kourilas « Τὰ χρυσόβουλλα τῶν ἡγεμόνων τῆς Μολδοβλαχίας καὶ τὸ σύμβολον ΙΩ ἢ Ἰωάννης », in, *Εἰς μνήμην Σπυρίδωνος Λάμπρου*, Athènes 1935, p. 245-254.

attesté)[21] ; le dernier évêque de la Constantinople libre (ἀποθανὼν ἐν τῇ πόλει ἔτι ἐλευθέρᾳ οὔσῃ) a été le patriarche Métrophane II (1440-1443) ; et dans l'intervalle il n'y a pas eu d'autre patriarche du nom de Métrophane. Évidemment, Scholarios ne reconnaît pas le patriarche unioniste Grégoire III Mammè (1443), qui, ayant quitté Constantinople en 1450, est mort à Rome en 1459 : « ὁ γὰρ Γρηγόριος ἀπῆλθεν εἰς Ῥωμην, ὅπου καὶ ἐτελεύτησεν. » Le mois de mai, mois de la Fondation de la Ville[22], fut aussi le mois de sa destruction (ὅτε ᾐχμαλωτίσθη [...] καὶ ἔφθαρται τέλεον). Scholarios connaît aussi les oracles sur le nom mystique commençant par ΙΩ. Mais pour lui ces oracles seraient précisément des annonces de la catastrophe totale, non pas de la régénération future de l'Empire ; les lettres ΙΩ ne formeraient en réalité que l'interjection grecque de plainte et de douleur Ἰώ *!* « hélas ! » (τὸ γὰρ ἰώ θρηνητικόν ἐστι ἐπίρρημα, σημαῖνον τὸ φεῦ). Lorsque donc un empereur et un patriarche dont les noms commencent par ΙΩ, ce signe de douleur, se trouveraient en même temps au pouvoir, ce serait le commencement de la fin de l'Empire et de la destruction de l'Église (« τότε ἰώ τῷ βασιλεῖ τῶν χριστιανῶν καὶ τέλος ἀμφοτέρων ἔσται »). Cela s'est passé précisément lors du concile de Florence, où un empereur (Ἰωάννης, l'empereur Jean VIII Paléologue [1425-1448]) et un patriarche (Ἰωσήφ, Joseph II [1416-1439]), dont les noms commençaient par ΙΩ, ont conduit l'Église, donc inévitablement aussi l'Empire, à la destruction : « Οἱ τὴν Ἐκκλησίαν ἀνατρέψαντες ἐν Ἰταλίᾳ [...] τῇ δὲ τῆς Ἐκκλησίας ἀνατροπῇ καὶ ἡ τῆς βασιλείας ἐπηκολούθησεν » (TV, 510-511). On voit que Scholarios parle de la fin de l'Empire, mais aussi de celle de l'Église (« καὶ τέλος ἀμφοτέρων ἔσται » ; « τῆς Ἐκκλησίας

21. G. Dagron, *Naissance d'une capitale : Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris 1974, 21984, p. 387 et *passim*.

22. Sur le « mois de mai constantinopolitain » et ses célébrations, je me permets de renvoyer à ma communication présentée au XVII[e] Séminaire « Da Roma alla Terza Roma », *Initia Urbis : les fondations de Rome, Constantinople et Moscou* : « La fondation de Constantinople dans les textes liturgiques de l'Église grecque » (Rome 1997).

ἀνατροπῇ ») – contre Laquelle pourtant « les portes de la Mort ne sauraient tenir » (Mat. 16.18). Évidemment ! puisque la fin des siècles et de la vie de l'Église dans ce monde est, comme l'annonce Scholarios, imminente : d'après la doctrine de la théologie politique et de l'idéologie politiques de l'Empire d'Orient, la vie de l'Empire et celle de l'Église sont indissociables – et elles ne sauraient avoir qu'une fin commune.

Une importante littérature apocalyptique s'est développée plus tard sur la restauration et sur les *eschata* de l'Empire et du monde. La restauration serait surtout l'œuvre de ces « nations blondes », autrefois ennemies, du Nord ; tout le monde comprenait l'allusion faite aux Russes. Déjà en 1618 l'évêque Matthieu de Myra s'indignait de ce fatalisme et de la foi ajoutée à ces prophéties : « *Ἐλπίζομεν καὶ εἰς τὰ ξανθὰ γένη νὰ μᾶς γλυτώσουν / νὰ ᾽λθουν ἀπὸ τὸν Μόσχοβον νὰ μᾶς ἐλευθερώσουν / ἐλπίζομεν εἰς τοὺς χρησμούς, σταὶς ψευδοπροφητείαις / καὶ τὸν καιρόν μας χάνομεν σταὶς ματαιολογίαις*[23]. » Au XVIII[e] siècle, l'érudit Anastase Gordios a essayé également de montrer le caractère futile de ces prophéties. L'année 1773, 320 ans après la prise de Constantinople, a été l'une des dates annoncées par cette littérature comme celles de la restauration de l'Empire ; or, l'an 1773 a été vraiment une année de guerre entre la Russie et la Turquie – une guerre qui a pris fin par le traité de Küçük Kaynarci de 1774, très favorable aux sujets orthodoxes de l'Empire ottoman. Mais pour certains auteurs de l'époque cela ne fut qu'un démenti définitif aux prophéties : si après des prophéties aussi claires, si après des victoires tellement importantes contre les Ottomans, l'Empire n'a pas été restauré, rien n'en reste plus ; « ni les Romains ni les Russes n'auront jamais leur Empire à Constantinople, jusqu'à la fin du monde[24] ». Nonobstant, cette littérature apocalyptique a remporté un succès énorme[25] dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle et au XIX[e]

23. É. Legrand, *Bibliothèque grecque vulgaire*, II, Paris 1881, p. 314.

24. Athanase Comnène-Ypsilanti, *Τὰ μετὰ τὴν Ἅλωσιν*, éd. G. Aphthonidès, Constantinople 1870, 534 ; Césaire Dapontès, *Ἱστορικὸς Κατάλογος*, éd. C. Sathas, *Bibliotheca Graeca Medii Aevi*, III, Venise 1872, p. 199-120.

25. « Enormously popular » : C. Mango, « Byzantinism and Romantic Hellenism... » *art. cit.*, p. 36 n. 30.

siècle, par la parution, puis par la diffusion extraordinaire, du célèbre *Livre des Visions d'Agathange*, forgé par l'archimandrite Théoclète Polyeidès[26]. Le motif de la « nation blonde » et de son concours à la restauration de l'Empire y détient toujours une place prédominante. D'autre part, comme nous venons de signaler, toute cette littérature apocalyptique comporte aussi d'importantes références eschatologiques[27].

3. « The New Pattern »

Le modèle « officiel » de la réalité « post-byzantine » s'est établi en dehors de ces constructions. C'est le modèle de coexistence du monde chrétien orthodoxe avec le conquérant dans l'Empire ottoman, sous la haute autorité spirituelle et aussi, en très large partie, temporelle ou civile du patriarcat de Constantinople. Ce *New Pattern* (Steven Runciman)[28] a, en effet, assuré le *modus vivendi* dans cette réalité politique « post-byzantine » que Nicolas Iorga a appelée *Byzance après Byzance*[29] ; il a surtout assuré l'existence pacifique de l'élément linguistique et culturel, sinon ethnique, grec et sa place *de facto* dominante entre les orthodoxes dans le cadre et à l'ombre de l'Empire ottoman.

Dans cette réalité « post-byzantine », établie et fonctionnant selon le système ottoman, devenu beaucoup plus tard ce qu'on appelle le système des *milletler*, la « nation » des « Romains » (τὸ γένος τῶν Ῥωμαίων, « *Rum Milleti* ») comprend tous les chrétiens orthodoxes qui se trouvent dans l'Empire ottoman sous la juridiction du patriarche de Constantinople ou sous celle des trois autres anciens patriarches orientaux (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) et des Églises autocéphales (archevêché d'Achrida et archevêché ou patriarcat serbe de Peć, absorbés d'ailleurs finalement par le patriarcat constantinopolitain en 1766/1767 ; archevêché de Chypre, après la conquête ottomane de l'île en 1571). Toutes ces Églises patriarcales ou simplement autocéphales sont placées, aux yeux de l'autorité ottomane, sous la haute surveillance, donc, malgré leur importance locale, sous l'influence, du patriarcat de Constantinople, dont elles deviennent, dans une certaine mesure, les satellites. Dans la nouvelle réalité, à l'Église orthodoxe, sous cette haute surveillance du patriarcat de Constantinople, est accordée une large autonomie juridique, exercée par l'application de plus en plus étendue du droit byzantin (*ius graecoromanum*)[30] ; l'Église, en plus de ses fonctions spirituelles, exerce une importante autorité civile, administrative, normative (« législative »), judiciaire et fiscale. Chose importante du point de vue idéologique : c'est la première fois, après de longs siècles, que tous les anciens patriarcats orientaux se retrouvent avec le patriarcat constantinopolitain dans les frontières du même Empire, comme cela s'était passé seulement jusqu'au VIIe siècle byzantin. C'est donc de nouveau un Empire qui assurera, comme dans le modèle byzantin, dans des conditions analogues mais différentes, l'existence et, dans la mesure des réalités de la conquête, le bien-être du monde chrétien orthodoxe : un Empire « légitimé » aux yeux de ses sujets chrétiens par le droit de la conquête (à savoir par le fait de la prise de la capitale impériale) et par la volonté de Dieu, qui, dans Ses desseins impénétrables, et sans aucun doute à cause des péchés humains, l'avait permise. Mais cet Empire n'était plus un Empire chrétien (et orthodoxe) : il n'était donc pas *l'Empire*, l'Empire romain destiné à l'universalité et à la perpétuité, mais un paradoxe, ou un caprice historique, une curieuse parenthèse dans l'histoire vicieuse de l'aventure humaine.

L'Empire ottoman, « successeur » ou non de l'Empire byzantin, n'était

26. Sur l'auteur : E. Kourilas, « Θεόκλητος ὁ Πολυείδης », *Thrakika* 5 (1934), p. 69-162.

27. Sur la littérature apocalyptique grecque de l'époque ottomane plusieurs travaux par A. Argyriou, dont : *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque*, Thessalonique 1982 ; cf. C. Mango, « The Legend of Leo the Wise… », *art. cit., passim* (avec la bibliographie supplémentaire).

28. S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968, particulièrement p. 165 s.

29. Le livre *Byzance après Byzance* du grand savant roumain fut publié en 1935 (réédition : Bucarest 1971).

30. Très vaste bibliographie sur ce sujet. En dernier lieu : D. G. Apostolopoulos, *Ἀνάγλυφα μιᾶς τέχνης νομικῆς : Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὴ « νομοθεσία »*, Athènes 1999.

donc pas, dans la conscience et l'idéologie politiques et religieuses de ses sujets chrétiens orthodoxes, l'Empire qui eût jamais pu réaliser la perpétuité voire l'éternité promise à l'Empire romain. Il y a eu d'autres entités étatiques aussi, cette fois des entités étatiques chrétiennes et orthodoxes qui, sans jamais avoir prétendu, au niveau « officiel » ou « juridique », à une succession de l'Empire romain, se seraient créé une image analogue, plus ou moins sérieuse, de « successeur » théorique de l'Empire romain (ou byzantin) – une image qu'elles avaient fait propager surtout sur le plan sentimental ou sur celui de l'idéologie populaire ou d'une propagande « officieuse » : c'est le cas de la Russie (théorie de la Troisième Rome avancée par Filofej de Pskov, puis renforcée par l'appropriation du titre impérial de la part du grand-prince de Moscovie et par la fondation du patriarcat de Moscou)[31], et aussi, à beaucoup moins forte raison, celui des principautés roumaines (seuls pays de foi chrétienne orthodoxe dans l'Empire ottoman qui aient joui d'une autonomie locale, sous une administration chrétienne, autochtone ou grecque-phanariote)[32]. À quelques exceptions de circonstance ou de com-

31. En dernier lieu : N. V. Sinicyna, *Tretij Rim : Istoki i jevoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii (XV-XVI vv)*, Moscou 1998. Cf. C. G. Pitsakis, « À propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'empire en Russie : survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines », *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV -XVI* [= « Da Roma alla Terza Roma. » IX Seminario, Relazioni e comunicazioni], Rome 1989, p. 85-138 ; d'un autre point de vue : B. A. Uspenskij, *Car' i patriarch : Charizma ulasti u Rossii Vizantijskaja model'i ee russkoe pereosmyslenie*, Moscou 1998.

32. Sur les attributs « byzantins » des princes roumains voir, *passim*, dans *Byzance après Byzance* par Iorga et, entre une très vaste bibliographie spéciale : V. Georgescu « L'idée impériale byzantine et les réactions des réalités roumaines (XIVe- XVIIIe siècles) : idéologie politique, structuration de l'État et du droit », *Byzantina* 3 (1971), p. 311-339 ; V. Georgescu - P. Strihan, *Judecata domneasca in Tara Romäneasca şi Moldova (1611-1831)*. Vol. 1 *(1611-1740)*, Bucarest 1979, p. 15 s. : Cap. I. « Domnul », surtout p. 22-39 (« Roiul ideii imperiale bizantine », etc.) – résumé français, p. 199 s. ; cf. E. Kourilas, « Τὰ χρυσόβουλλα...», *art. cit.* Pour la période phanariote : C. Mango, « The Phanariots and the Byzantine Tradition », in R. Clogg (ed.), *The Struggle for Greek Independence*, Londres 1973, p. 41-66, repris in Mango, *Byzantium and its Image*..., *op. cit.*, XVII. Cf. C. A. Psachos, « Οἱ

plaisance près, ni la conscience collective ni la pensée politique grecques, ou, en tout cas, ce qui en subsistait, n'ont vraiment tenu compte de ces constructions – si elles en ont jamais pris connaissance. Il en va de même pour des constructions analogues tardives dans le nouvel État grec, fondées sur la continuité linguistique, culturelle et ethnique sinon « nationale » (réception du droit romain/byzantin à titre de « droit de nos empereurs », « οἱ νόμοι τῶν ἀειμνήστων ἡμῶν αὐτοκρατόρων » ; visions politiques de reprise de Constantinople et de reconstruction d'un grand État national grec, à l'instar de l'Empire byzantin tardif, sur les débris de l'Empire ottoman : la « Grande Idée », Μεγάλη Ἰδέα).

En revanche, la seule construction valable à ce propos, très rarement exprimée d'une manière explicite, et plutôt sous-jacente dans l'idéologie juridico-politique de ce monde de « Byzance après Byzance », eût été l'idée de la « vacance » de l'Empire : un Empire qui survivrait en puissance. Idée qui n'est pas tellement différente de celle qu'avait exprimée le Saint-Siège dans sa protestation officielle du 14 juin 1815, contre les décisions du Congrès de Vienne, qui ne laissaient pas de marge pour une réintégration du Saint Empire romain, dont on déclarait le caractère irremplaçable dans l'ordre mondial des choses. L'Orient chrétien avait connu d'ailleurs cette idée de « vacance » pratiquement permanente d'institutions fondamentales dans ses structures politiques et ecclésiales : c'est par exemple, et par excellence, la « vacance », depuis le IXe siècle, de l'institution du concile œcuménique, qui pourtant reste toujours, dans la théorie, la (seule) autorité suprême, doctrinale, normative et disciplinaire, de l'Église orthodoxe ; il en va de même aujourd'hui dans le monde musulman pour le califat « vacant ».

C'est donc l'Église elle-même, particulièrement le patriarcat de Constantinople, cette « Grande Église en captivité[33] » – seule institution de

φαναριῶται ἡγεμονες τῆς Μολδοβλαχίας προχειριζόμενοι ὑπὸ τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου », *Ξενοφάνης* 7 (1910), p. 193-199. Voir, en dernier lieu, la bibliographie spéciale, surtout roumaine, dans : D. I. Muresan, *La patriarcat œcuménique et les principautés roumaines* (XIVe-XVIe siècles), thèse de doctorat à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris 2005.

33. Titre du livre de St. Runciman, *The Great Church*..., *op. cit.*

l'Empire byzantin qui soit encore en fonction et qui maintienne son pouvoir – qui sera seulement regardée, en quelque sorte, comme le quasi-successeur, le *locum tenens* ou le dépositaire de la dignité impériale « vacante[34] ». En cette qualité, l'Église, éternelle elle-même par définition, pourrait être regardée comme le dépositaire aussi de l'« éternité » de l'Empire[35].

Cette construction idéologique se présente sous deux versions divergentes :

(a) L'une aurait voulu que l'Église *stricto sensu*, à savoir l'autorité ecclésiastique, fût ce *locum tenens* ou dépositaire de la dignité impériale « vacante » ou « en puissance » : les anciens patriarcats orthodoxes, ou bien seul le patriarcat de Constantinople, ou le patriarche en personne – en tout cas, cette Église dont le rôle en tant que pouvoir à la fois spirituel et séculier sous l'Empire ottoman était, comme nous venons de voir, institutionnel. Le patriarche de Constantinople, dont la titulature, à cette époque-là comme à la nôtre, d'« archevêque de Constantinople, la Nouvelle Rome, et patriarche œcuménique » évoquait à la fois l'Empire romain et son universalité (et éternité), déléguerait à son tour ce caractère « impérial » de sa dignité à l'épiscopat et aux autres autorités ecclésiastiques locales.

(b) Selon l'autre version de ce concept, c'est l'Église dans sa totalité qui remplit cette fonction : toute la communauté ecclésiale, le peuple de Dieu,

34. Cf. C. G. Pitsakis, « La continuation de l'Empire : constructions d'idéologie politique et conceptions juridiques dans l'Orient grec après la chute de Constantinople », *Temporum scientia : époques et révolutions de Rome à Constantinople à Moscou* [XVII[e] Séminaire « Da Roma alla Terza Roma », Rome 1998].

35. Sur l'idée de l'Empire qui survit en puissance dans l'Église, on pourrait citer, à titre d'exemple, pour ce qui est de la civilisation et de la culture, un auteur anglais au début du XX[e] siècle : « That old Roman Empire is not dead, but sleeping. It will die only when Hellenism ceases in the Aegean lands, and when the Church is no longer a living force among their population. We see then what a power among men this Orthodox Church has been and still is… The historian must regard with interest this marvelous phenomenon, and he must try to understand it as it appears in the centuries » (W. Ramsay, « Asia Minor. The Country and its Religion », in *id.*, *Luke the Physician and Other Studies in the History of Religion*, Londres 1908, 133 s., cité par Ch. Roueche in R. Beaton-Ch. Roueche (eds.), *The Making of Byzantine History : Studies dedicated to Donald M. Nicol*, Londres 1993, p. 188).

donc l'ensemble de la « nation » des « Romains », le *Génos* des chrétiens orthodoxes, serait le véritable dépositaire de la continuité et de la perpétuité impériales. On dirait : une survivance latente ou sous-jacente, à travers les siècles, du concept juridico-politique de la souveraineté du *populus romanus* ; en termes de théorie politique ou « constitutionnelle » romaine : l'*imperium*, qui appartient au peuple « romain », est, en l'absence d'empereur, simplement et automatiquement restitué à ce peuple – déguisé maintenant sous le nom du corps ecclésial.

Sur le plan juridico-politique l'expression la plus formelle ou la plus « officielle » de cette idée se trouve dans la pratique liturgique de l'Église orthodoxe. En effet, dans cette Église, caractérisée justement par l'absence d'une autorité doctrinale et disciplinaire universelle, la liturgie joue souvent, elle jouait surtout à cette époque-là, un rôle normatif au plus haut niveau : *lex orandi lex credendi* ; mais parfois la *lex orandi* fait aussi fonction de *lex* tout court (pour ne citer qu'un exemple : la fonction proprement juridique des *diptyques* dans la liturgie orthodoxe). Or, l'une des prérogatives les plus importantes de l'empereur byzantin, au niveau d'idéologie politique, a toujours été la commémoration de son nom au cours des services religieux de l'Église orthodoxe, même dans des régions qui ne relevaient pas – ou qui ne relevaient plus – de son pouvoir, marque du caractère supraterritorial et universel de l'Empire. Dans tous ces cas, les commémorations prévues pour « l'empereur pieux » ont été remplacées après la chute de Constantinople soit par une commémoration des « chrétiens pieux et orthodoxes », soit par celle de l'évêque du lieu, soit par les deux. On peut suivre cette évolution à travers les manuscrits liturgiques de la période ottomane. Dans la liturgie pontificale, l'acclamation solennelle : « Seigneur, sauve les pieux empereurs » a été écourtée en : « Seigneur, sauve les pieux » – soit pour faire allusion à la vacance de la dignité impériale, soit en se référant directement au peuple chrétien orthodoxe ; elle est suivie de l'acclamation *(phèmè)* de l'évêque officiant. Quant aux hymnes, assez fréquentes, en faveur des empereurs ou de l'Empire (la *politeia* ou le *politeuma* des orthodoxes), celles-ci ont continué à être chantées telles quelles (elles le sont toujours, même aujourd'hui, dans les Églises grécophones), sans aucun changement : on se référait (et on se réfère) toujours à l'Empire « vacant » des Romains…

On devrait peut-être insister un peu sur la place toute spéciale, et essentiellement « juridique », qu'occupe dans ces pratiques un bref office *ad hoc*, le service ou office dit « impérial », chanté en faveur de l'empereur juste avant l'*orthros*, les matines de la liturgie orientale, une prérogative par excellence de l'empereur byzantin. À l'origine réservé aux seuls monastères de fondation impériale (*basilikai monai*), il s'est introduit au cours des derniers siècles de l'Empire dans l'usage général de toutes les églises. L'office comprend les psaumes « royaux » 19 et 20, le *trisagion*, trois tropaires en faveur de l'empereur et une courte prière pour lui. Or, à l'époque post-byzantine, on substitua à cette prière une prière soit pour les « chrétiens pieux et orthodoxes » soit pour l'évêque du lieu ; les psaumes et les tropaires « impériaux » y sont restés intacts. L'office « impérial » est toujours chanté aujourd'hui de la même façon au commencement des matines, mais son caractère particulier passe complètement inaperçu.

Ce n'était pas encore le cas au XVIe siècle, où cet office gardait, semble-t-il, encore dans la conscience ecclésiastique son importance juridique en tant qu'instrument d'une sorte de légitimation « impériale ». On lui a réservé un peu ce rôle au cours du synode de 1593 au sujet du patriarcat de Moscou, nouvellement créé, ce synode qui a rejeté les revendications russes, en accordant définitivement au patriarcat moscovite le cinquième rang seulement parmi les patriarcats orthodoxes. Or, pour dorer un peu la pilule au tsar, les actes du synode, rédigés par le patriarche d'Alexandrie Mélétios Pègas à la manière des actes des anciens conciles, lui accordent certains privilèges protocolaires impériaux sans importance réelle, mais d'une couleur « romaine ». Au dernier moment on ajoute à la fin du texte et hors du sujet une décision concernant la commémoration liturgique du tsar. C'est sans doute l'élément le plus typiquement « impérial » et « romain » qui figure dans toute la littérature « officielle » grecque du XVIe siècle au sujet de la dignité impériale du souverain russe, après la reconnaissance de cette qualité au prince moscovite par le patriarcat de Constantinople en 1560. Il est vrai que, dans la correspondance des patriarches orientaux avec le tsar, on retrouve souvent cet élément important : le nom du tsar commémoré dans la liturgie. Pourtant ce sont là plutôt des initiatives arbitraires ou locales ; qui

plus est, dans la plupart des cas, il s'agit très probablement de simples mentions des tsars dans les prières pour les fidèles et les bienfaiteurs de l'Église ; il ne s'agit donc pas de la commémoration liturgique proprement dite du *basileus*, une commémoration dictée par nécessité canonique, qui serait donc signifiante du point de vue juridique. Les qualificatifs honorifiques qui accompagnent souvent ces mentions des tsars dans les prières, en tant que bienfaiteurs ou protecteurs des Églises (« nouveau fondateur », *neos ktètôr* ; et même *novus Constantinus*), très importants en soi sur le plan idéologique, surtout par leurs résonances romaines-byzantines, ne font que confirmer que ces mentions n'étaient pas comprises comme les commémorations liturgiques du *basileus*, canoniquement prescrites, lesquelles, par leur nature même, ne dépendraient pas de tel ou tel service offert, de telle ou telle qualité morale de l'empereur. Or, dans les actes de 1593 la commémoration liturgique du tsar est revêtue de ce caractère de nécessité canonique-juridique ; qui plus est, elle est fictivement présentée comme établie déjà dans la pratique de toutes les églises orthodoxes – un compliment gratuit de plus à l'égard du tsar : « καθὼς μέχρι σήμερον ἐν ταῖς ἱεραῖς τελεταῖς τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας ἔχει τὸ μνημόσυνον αὐτοῦ. » Notre texte précise qu'il s'agit surtout de la mention du tsar lors de la Divine Liturgie dans les *diptyques*, dont le caractère « juridique » est, comme nous avons dit, incontestable, et aussi, par excellence, dans ce service ou office « impérial » au commencement des matines.

Sans doute les rédacteurs des actes connaissaient-ils dès le début qu'il s'agissait là d'une disposition désespérée. Leur auteur principal, Mélétios Pègas, dans sa correspondance personnelle, très élogieuse d'ailleurs, avec le tsar au sujet du synode, ne fait aucune mention de cette disposition, théoriquement très importante, qu'il aurait lui-même proposée le dernier moment, justement pour flatter l'amour-propre du tsar. Un siècle plus tard le patriarche Dosithée de Jérusalem dans une lettre adressée au patriarche de Moscou Pitirim insiste sur le devoir des patriarches de commémorer dans l'office les noms de leurs collègues dans l'épiscopat : « s'ils ne sont pas empêchés par les autorités temporelles », dit-il ; « sinon, ils doivent faire la commémoration en secret ». Qu'est-ce qu'il pourrait insinuer par cela ? Les

patriarches orientaux, nommés avec l'approbation de la Porte et jouissant, par définition, de sa confiance, autant qu'ils restaient en office, n'auraient pas (et ils n'ont jamais eu) la moindre difficulté de la part des autorités ottomanes de se commémorer l'un l'autre ; la seule difficulté aurait pu se produire dans le cas de la commémoration de ce patriarche « étranger » et peut-être suspect, parfois même « ennemi », de Moscou. Or, si les soupçons des autorités ottomanes rendaient probablement difficile voire impossible la commémoration liturgique d'un patriarche russe, une commémoration régulière, courante et continuelle du tsar en tant que successeur de l'empereur romain d'Orient dans les églises grecques de l'Empire ottoman, eût été inconcevable. La disposition de circonstance de 1593 n'avait, et n'a effectivement eu, aucune chance[36].

En même temps, une évolution progressive s'est produite dans la forme des ornements liturgiques pontificaux. On a dit, et c'est encore l'opinion courante, qu'il s'agissait précisément d'attributs impériaux que l'épiscopat se serait maintenant appropriés, en sa qualité dès lors quasi impériale[37]. Or, ce symbolisme « impérial » de l'emploi de ces ornements est en réalité assez douteux : il s'agirait plutôt seulement d'une évolution spontanée et presque naturelle de la tenue liturgique patriarcale, en partie déjà byzantine (tardive),

36. Éditions des actes grecs de 1593 : Rhallès-Potlès, V, p. 149-155 ; C. Delikanès, *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα*, III, Constantinople 1905, p. 10-20 ; A.-E. Tachiaos, *Πηγὲς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας τῶν Ὀρθοδόξων Σλάβων*, Thessalonique 1984, p. 214-219. Lettre de Dosithée : Delikanès, *Πατριαρχικὰ Ἔγγραφα…, op. cit.*, p. 191.

37. Le *sakkos*, vêtement cérémonial impérial, réservé aux seuls patriarches, fut concédé à certains prélats éminents, puis son emploi s'est généralisé à tous les évêques, à la place de la chasuble sacerdotale (*phélonion*) ; le simple *dikanikion* fut remplacé, comme bâton pastoral épiscopal ou abbatial, par une crosse, qui serait une transformation du sceptre impérial ; la mitre serait par excellence l'image de la couronne impériale. On sait, en effet, qu'à l'époque byzantine les patriarches et les évêques orientaux, à la seule exception du patriarche d'Alexandrie, officiaient toujours tête nue [Balsamon : Rhalles- Potlès, IV, p. 539]. Le privilège de la *mitrophorie* s'est étendu, assez tardivement, au patriarche de Constantinople et aux autres patriarches orientaux et graduellement, cette fois avec une grande difficulté, aux autres évêques.

probablement aussi sous des influences occidentales, dont la généralisation dans l'épiscopat ne saurait que suivre inévitablement. Nous sommes d'ailleurs très mal informés sur cette évolution[38]. On sait qu'une évolution similaire a eu lieu assez tôt en Russie, sans qu'il y eût de nécessité historique de constructions ou de symbolismes analogues[39]. Mais ce qui nous intéresse ici c'est que ce prétendu symbolisme « impérial » s'est diffusé et a vraiment fonctionné. Toujours en cette période ottomane ou « post-byzantine » un nouveau type iconographique du Christ s'est développé, qui a eu une grande diffusion : c'est le type du Christ en tant que « Roi des Rois » (ou : « Empereur des Empereurs ») et « Grand Prêtre » (ou « Grand Pontife », « Ὁ Βασιλεὺς τῶν Βασιλευόντων καὶ Μέγας Ἀρχιερεύς ») ; le Christ est précisément représenté à la fois en tant qu'empereur et évêque, dans une synthèse fantastique ou fantaisiste, où les ornements pontificaux et la tenue cérémoniale impériale byzantine s'identifient, se confondent ou se complètent[40]. À Chypre, où l'archevêque autocéphale orthodoxe, au cours des aventures politiques de l'île, avait assumé très tôt, même avant la chute de

38. M. Gédéon, le grand connaisseur de l'histoire patriarcale « post-byzantine » et moderne, pensait sous certaines réserves que l'introduction de la mitre dans la tenue du patriarche constantinopolitain a été due au simple hasard : le patriarche Cyrille Ier Lucaris au XVIIe siècle, antérieurement patriarche d'Alexandrie, aurait simplement continué à porter à Constantinople la mitre qu'il portait déjà régulièrement à son ancien poste d'Alexandrie (*Πατριαρχικοὶ πίνακες*, Constantinople 1885-1890, p. 30-35, 2Athènes 1996, p. 26-28 ; ses réserves sont formulées dans *id.*, « Κοσμικοὶ τίτλοι καὶ τιμαὶ τοῦ πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως », *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 20 (1900), p. 139-140).

39. La *mitrophorie* y était, semble-t-il, courante bien avant ces dates-là ; par ailleurs, dans la pratique russe, l'emploi de la mitre (avec certaines différenciations de forme) devait s'étendre aussi à des dignitaires ecclésiastiques sans caractère épiscopal (archimandrites et même archiprêtres), une évolution qui n'a jamais eu lieu dans la pratique grecque. Sur l'histoire de la mitre en Orient, voir E. Piltz, *Kamelaukion et mitra : insignes byzantins impériaux et ecclésiastiques*, Stockholm 1977 ; à propos de nôtre sujet voir surtout, p. 79.

40. Voir, en dernier lieu : T. Papamastorakès, « Ἡ μορφὴ τοῦ Χριστοῦ Μεγάλου Ἀρχιερέα », *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 17 (1993-1994), p. 67-78.

l'Empire, un rôle d'*ethnarque*, l'emploi, encore aujourd'hui, par l'archevêque d'attributs impériaux, est explicite et délibéré : le *mandyas* d'une couleur de pourpre, la crosse en forme de sceptre avec la sphère terrestre, la signature en cinabre ou encre rouge ; toute une légende hagiographique a été créée pour justifier ces privilèges, dont l'essentiel a été représenté sur (et même, probablement, introduit par) les fresques de la cathédrale orthodoxe Saint-Jean de Nicosie… C'est dans ce même esprit que l'emploi de l'aigle bicéphale, prétendu emblème impérial byzantin, s'est établi comme un motif décoratif ecclésiastique ; surtout dans la Grèce contemporaine cet emploi a connu une diffusion plus qu'abusive, souvent critiquée, mais toujours très à la mode, l'un des éléments les plus importants de l'actuel kitsch du décor ecclésiastique.

La tradition subsista jusqu'à l'aube des nationalismes aux XVIIIe et XIXe siècles. Elle devait prendre fin par la Guerre de l'Indépendance grecque, en 1821, puis par la création du petit État grec et, plus tard, des autres États nationaux balkaniques. Ce fut, en dernière analyse, l'échec ou la fin définitive de l'idée de l'Empire au profit des idées nationales modernes. La nouvelle idéologie devait se manifester au niveau ecclésiastique, aussitôt après la création du nouveau royaume grec, par la proclamation arbitraire de l'autocéphalie de l'Église de Grèce (1833, reconnue *de jure* en 1850) : elle a été la première entre les Églises orthodoxes nationales de la péninsule balkanique à revendiquer son indépendance à l'égard de l'Église-mère de Constantinople[41]. Le modèle ottoman de la symbiose continuera à fonctionner dans des régions étendues européennes, méditerranéennes et orientales relevant encore de l'Empire ottoman, avec d'importantes populations orthodoxes. Mais il sera désormais frappé de l'esprit des nationalismes, maintenant en plein essor ; et l'Empire ottoman sera lui-même un empire à terme. La chute de l'Empire ottoman après les guerres balkaniques et la Première Guerre mondiale, la création d'un État national turc et l'évacuation pratiquement totale de son territoire par ses populations chrétiennes orthodoxes, à la suite de l'expédition grecque lamentable en Asie Mineure (1922), ont mis, semble-t-il, le point final à la longue histoire de la quête d'une éternité impériale promise - tout au moins dans la mesure des petites choses humaines. Sans doute Georges-Gennade Scholarios y eût-il vu de nouveau la fin du monde ; c'était, en tout cas, la fin de ce qui restait encore de *son* monde.

CONSTANTIN G. PITSAKIS
Université Démocrite de Thrace,
Komotini

41. Sur la proclamation de l'autocéphalie de l'Église de Grèce : G. Metallènos, *Ἑλλαδικοῦ αὐτοκεφάλου παραλειπόμενα*, Athènes 1983 (21989) ; Ch. G. Dèmakopoulou, « Νεώτερα περὶ τῆς ἀνακηρύξεως τῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας ὡς αὐτοκεφάλου κατὰ τὸ 1833 », *Mnèmosynè* 12 (1991-1993) p. 207-246 ; en dernier lieu : S. Troianos-Ch. Dèmakopoulou, *Ἐκκλησία καὶ Πολιτεία : οἱ σχεσεις τους κατὰ τὸν 19ο αἰῶνα (1833-1852)*, Athènes-Komotini 1999 ; une thèse de doctorat sur le saint-synode (« permanent »), créé dans l'Église autocéphale de Grèce et modelé sur le Saint-Synode russe, a récemment été soutenue par Madame A. Tsangari (Komotini 2000). Dans un contexte plus général : Ch. A. Frazee, *The Orthodox Church and Independent Greece*, Cambridge 1969 ; A. M. Wittig, *Die orthodoxe Kirche in Griechenland : Ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977* [Das östliche Christentum, N. F., Bd. 37], Würzburg 1987.

DIMITRIS G. APOSTOLOPOULOS

DU SULTAN AU BASILEUS ? DILEMMES POLITIQUES DU CONQUÉRANT

I

Le 29 mai 1453 Constantinople fut prise après un long siège. Ce n'est pas, bien sûr, la première ville byzantine à être occupée par les troupes ottomanes – cela signifie qu'un grand nombre de chrétiens étaient déjà sous domination ottomane – mais avec la prise de Constantinople ce nombre va augmenter sensiblement.

Comment va-t-on s'y prendre pour incorporer tous ces gens dans le système politique des conquérants ? Ces gens qui avaient une autre langue, une autre religion, une autre culture ? En d'autres termes : comment légitimer le nouveau pouvoir dans les consciences de ses sujets chrétiens ? Pour ses sujets musulmans la légitimation était presque automatique, resultant du fait que le sultan pouvait se présenter sinon comme calife du moins comme le premier des *Ghazi*, des serviteurs du Prophète.

Résoudre ce problème offrait des solutions à multiples facettes : on pouvait soit les islamiser tous dans le but de leur appliquer le procédé de légitimation des sujets musulmans ; soit donner à chacun, par le moyen d'une sorte de *Constitutio Antoniana*, la qualité de sujet d'un empire, consacrant ainsi un lien légal et politique, indépendant de la religion des sujets ; soit, incorporer la société conquise dans son ensemble sans toucher aux structures politico-économiques existantes. Enfin, on peut rechercher une autre solution.

Le pouvoir ottoman a tenté, surtout dans les années qui suivirent immédiatement les premières phases de la Conquête, de mettre en application la

première solution. Par la suite il jugea bon de conserver les structures sociales des villes qui se rendaient à ses armes. Ce pouvoir dut pourtant rechercher une autre solution après la prise de Constantinople pour des raisons déjà mentionnées. Voilà pourquoi cette période est riche en documents et indices, dans lesquels on découvre le jeu politique mis en place pour réaliser pleinement la Conquête, pour que ce qui fut conquis par les armes devienne situation établie, grâce, cette fois, à des armes relevant du domaine des idées.

II

Pour comprendre cette autre solution dans toute son ampleur, il est nécessaire de revenir aux problèmes que l'Église orthodoxe et la société grecque, dans leur ensemble, affrontaient dans la période juste avant la prise de la capitale de l'Empire byzantin.

1. L'Église orthodoxe, ou plutôt une grande partie des orthodoxes, se trouvait dans un état de grande tension vis-à-vis du pouvoir temporel, le basileus byzantin, à cause de la question de l'Union des Égliges, romaine et orthodoxe, décidée au concile de Ferrare-Florence. Décision plutôt politique que théologique, qui avait rencontré une vive hostilité dans les milieux orthodoxes antiunionistes de Constantinople. Voici un indice : les pensées d'un militant anti–unioniste, notées par celui-ci à la fin d'un manuscrit juste après la Prise. « Cela a été écrit [...] [en 1452] la troisième année du règne de Constantin, dernier des Paléologues, qui ne fut pas sacré, l'Église n'ayant pas de protecteur suprême. Elle était en effet, elle aussi, dévastée par la confusion et les troubles causés par la dite "Union" des Églises pour laquelle œuvra le prédécesseur et frère de l'Empereur, Jean Paléologue à Florence ; [...] mais celle-ci ne réussit qu'à la diviser encore plus et à la désoler. Et, pour dire la vérité, tout ce qui a suivi en est la conséquence[1] ».

1. Il s'agit d'un texte de Théodore Agallianos dont nous avons donné une traduction un peu libre. La citation grecque est comme suit : « Γέγραπται ταῦτα [...], βασιλεύοντος τοῦ ὑστάτου τῶν Παλαιολόγων Κωνσταντίνου τρίτῳ ἔτει τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ, ἔτι ἀστεφοῦς ὄντος διὰ τὸ τὴν Ἐκκλησίαν μὴ ἔχειν προστάτην, ἠρημωμένην οὖσαν καὶ σύγχυσιν τὴν ἐπισαχθεῖσαν ἀπὸ τῆς ψευδωνύμου ἑνώσεως, ἣν εἰργάσατο ὁ πρὸ αὐτοῦ βασιλεὺς καὶ αὐτάδελφος αὐτοῦ κὺρ Ἰωάννης Παλαιολόγος, ἀπελθὼν ἐν Φλωρετίᾳ [...] ἡ ἕνωσις αὕτη μᾶλλον διέσχισε τὴν Ἐκκλησίαν καὶ τὰ αὐτῆς τέκνα διεσκόρπισε, καὶ τὴν καθ'ἡμᾶς τέλεον ἠρήμωσε. Καὶ εἰ βούλει τὴν ἀλήθειαν μαθεῖν, ἀπὸ αἰτίας αὐτῆς καὶ τὰ ἄλλα πάντα συμπέπτωκε », éd. S. Eustratiadès, « Ἐκ τοῦ κώδικος Νικολάου Καρατζᾶ », *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος* 6 (1910), p. 200-206, ici p. 206 ; cf. Ch. Patrinelis, *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι Λόγοι του*, Athènes 1966, p. 50–51. Je reprends ici quelques idées exprimées en 1983 au IIe Colloque international d'Histoire organisé au Centre de Recherches Néohelléniques de la Fondation Nationale de la Recherche Scientifique à Athènes.

2. La société grecque, juste avant la prise de Constantinople, se trouvait en partie dans l'Empire dit ottoman. Car – et il faut toujours tenir compte de ce fait – l'Empire byzantin ne fut pas conquis par les Ottomans en une seule campagne : l'État byzantin ne tomba pas d'un seul coup entre leurs mains. Au contraire, il y eut une suite de guerres de conquête, mais aussi des adhésions de personnes, de groupes et de corps constitués à la nouvelle puissance politique. La Conquête commença au moins trois siècles avant la prise de Constantinople et se poursuivit encore pour quelques décennies. Cette constatation intéresse de très près le sujet que nous esquissons ici.

Voyons par exemple la ville de Janina, qui se rendit aux Ottomans vingt ans avant la Capitale. Nous connaissons les conditions que les conquérants promirent de respecter si la ville leur était livrée sans combat, et cela grâce à un document de Sinan Pacha, vizir du sultan de l'époque : « Le métropolite conserverait son tribunal de droit romain ainsi que tous le privilèges ecclésiastiques ; les archontes leurs timars[2]... » On peut imaginer facilement qu'il

2. « Ὁ μητροπολίτης νὰ ἔχῃ τὴν κρίσιν του τὴν ρωμαϊκὴν καὶ ὅλα τὰ ἐκκλησιαστικὰ δικαιώματα· οἱ ἄρχοντες ὅσοι ἔχουσιν τιμάρια, πάλιν νὰ τὰ ἔχουσιν », C. Amantos, « Ἡ ἀναγνώρισις ὑπὸ τῶν Μωαμεθανῶν θρησκευτικῶν καὶ πολιτικῶν δικαιωμάτων τῶν χριστιανῶν καὶ ὁ Ὁρισμὸς τοῦ Σινὰν Πασᾶ », *Ἠπειρωτικὰ Χρονικὰ* 5 (1930), p. 190-210, ici p. 208 : d'après le Sinaiticus 1208 (f. 193v-196r), cf. V. N. Beneševič, *Catalogus codicum manuscriptorum Graecorum qui in monasterio Santae Catharina in Monte Sina asservantur*, I, Pétrograd 1911, p. 518-519. Cf. Sp. Lambros, « Ἡ ἑλληνικὴ ὡς ἐπίσημος γλῶσσα τῶν σουλτάνων », *Νέος Ἑλληνομνήμων* 5 (1908), p. 62-64.

dut y avoir des entorses au traité, mais il est certain que nous avons ici une volonté politique déclarée de conserver les structures socio-économiques de la ville, prête à s'intégrer au nouveau système politique.

Si nous examinons cet exemple dans une perspective diachronique, nous comprenons aisément pourquoi l'évolution de la société gréco-byzantine vers la soumission, l'intégration et même, dans certain cas, l'incorporation au sein du nouvel État, contenait nécessairement les germes, au moins, d'un processus devant amener un nouveau clivage. Il semble cependant que ce processus alimenté par une nouvelle répartition des biens, ne soit pas passé à un second, stade : celui de l'établissement d'une nouvelle répartition des couches sociales – peut-être parce que l'aristocratie byzantine survivait encore à Constantinople.

III

Quelques mois après la Prise, l'institution patriarcale va être reconstituée au sein du nouvel Empire. Un nouveau patriarche va être élu : le fervent adhérent du milieu des antiunionistes de Constantinople, le moine Gennade. Les nouveaux chefs de la Grande Église conserveront, au sein du nouveau régime, leur titre traditionnel : Ἐλέῳ θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης – « Par la miséricorde de Dieu archevêque de Constantinople, Nouvelle Rome et patriarche œcuménique[3]. » Le temple octroyé au premier patriarcat sera l'église des Saints-Apôtres, où se trouvaient les tombeaux des empereurs byzantins. Le statut économique de l'Église orthodoxe, beaucoup plus faible, sans doute, qu'auparavant, semble ne pas avoir été négligeable[4]. Ainsi

3. Dans l'acte le plus ancien du patriarcat de Constantinople que nous possédons en original, avec la signature du patriarche – il s'agit d'un acte synodal du Janvier 1467 –, on peut lire : *Διονύσιος ἐλέῳ Θεοῦ ἀρχιεπίσκοπος Νέας Ῥώμης καὶ οἰκουμενικὸς πατριάρχης.*

4. Au sujet des biens que la Grande Église conserva, nous n'avons, jusqu'à présent, que des témoignages et des indices indirects. Cependant, pour ce qui est de la situation économique des églises orthodoxes de la péninsule balkanique, de nou-

l'autonomie de l'Église orthodoxe – conçue d'un point de vue anti-unioniste – commença à avoir un appui réel et pragmatique.

Mais l'incorporation de l'Église au système politique des conquérants ne doit pas être considérée comme quelque chose de subi. Non seulement celle-ci accepte de s'intégrer, de fonctionner au sein du nouveau système politique, mais cette intégration présente aussi un caractère positif qui oblige l'institution ecclésiastique, afin de fonctionner normalement à l'intérieur du nouveau système, à l'accepter et à le faire entrer dans son cosmos spirituel. Citons deux exemples.

Nous avions soutenu antérieurement, en nous appuyant sur un acte du patriarcat de Constantinople du XVIIe siècle, que la politique d'adaptation à la nouvelle réalité, l'espoir de survivre grâce aux possibilités offertes par les « besoins » du pouvoir politique ottoman, avaient incité l'Église orthodoxe à conserver le système idéologique byzantin en l'adaptant à la nouvelle réalité. Le « basileus » y avait naturellement place ; à cette différence près qu'il ne peut plus être qualifié d' « illustre en orthodoxie et dévotion », mais simplement d' « illustre[5] ». Le documents était du XVIIe siècle mais nous avions soutenu alors que la politique d'adaptation remontait à la période qui suivit la Prise de Constantinople. De nouveaux documents mis à jour nous permettent actuellement d'étayer davantage ce point de vue.

Les nouveaux documents en question sont des feuillets du Registre synodal du patriarcat de Constantinople que j'ai eu la chance de découvrir récemment[6]. Dans un acte synodal datant de 1474, le même phénomène

veaux éléments directs, commencent à être mis en lumière à partir des registres ottomans ; cf. P. Našturel - N. Beldiceanu, « Les églises byzantines et la situation économique de Drama, Serrès et Zichna aux XIVe et XVe siècles », *Jahrbuch der Östereichischen Byzantinistik* 37 (1978) p. 269-285.

5. Il s'agit de la définion de basileus tirée de l'« Epanagogé » du IXe siècle, telle qu'elle a été conservée dans le « Syntagma alphabeticus » de Mathieu Blastarès ; cf. D. Apostolopoulos, *Τὸ Μέγα Νόμιμον. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ μεταβυζαντινοῦ δημοσίου δικαίου*, Athènes 1978, p. 71-74.

6. Cf. D. Apostolopoulos, *Ὁ «Ἱερός Κῶδιξ» τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στό β′ μισὸ τοῦ ΙΕ′ αἰώνα: τὰ μόνα γνωστὰ σπαράγματα*, Athènes 1999.

apparaît. Dans ce cas, il ne s'agit même pas d'article de droit byzantin adapté à la nouvelle réalité politique mais de « droit canon sacré et divin », à savoir que, dans l'acte synodal on utilise et cite le texte du canon XI du synode d'Antioche. Le texte authentique fait allusion au basileus byzantin qui le qualifie de « bien-aimé de Dieu » (θεοφιλέστατος) ; dans l'acte de 1474 on utilise le texte du canon du synode d'Antioche mais on a supprimé la qualification mais le concept de « basileus » demeure, et il est attribué au sultan.

Ces minces témoignages dissimulent tout un mécanisme compliqué d'adaptation à la nouvelle réalité. Il s'agit de l'envers des mécanismes de Conquête, de leur empreinte. En effet, ceux qui subissent une conquête et ne décident pas sur le moment de mettre un terme à leurs jours – pour ne pas avoir à supporter les humiliations qui en découlent – sont soumis à un processus plus ou moins conscient d'adaptation. Mais ce processus se met à fonctionner plus facilement si on réussit à trouver un « bien commun » qui pourrait joindre, en partie du moins, les populations conquises avec les intérêts du pouvoir politique des conquérants.

Pour le cas historique que nous étudions – la conquête ottomane – la reconstitution du patriarcat de Constantinople au sein du nouvel Empire semble avoir joué le rôle du « bien commun », qui lia les « besoins » du pouvoir politique ottoman, cherchant à trouver une légitimation envers ses sujets chrétiens, et les désirs des cercles anti-unionistes de l'Église orthodoxe, cherchant à résister au pouvoir papal et à garder l'autonomie de leur Église. En effet, la décision du pouvoir politique de reconstituer le patriarcat de Constantinople a permis au Conquérant de se présenter comme un protecteur de l'autonomie de l'Église orthodoxe et, par allusion, de jouer le rôle de basileus byzantin. Une image consolidée par les descriptions des chroniqueurs grecs qui présentent le sultan comme voulant imiter les usages byzantins lors de la cérémonie de promotion de tout nouveau patriarche. Voici un exemple.

Dans la plus ancienne chronique que nous possédons, l'*Ecthesis chronica* de 1517 ci. – chronique fondée sur une source ecclésiastique inconnue aujourd'hui – on lit : à Gennade, le premier patriarche après la Prise, « le

grand seigneur [le sultan] lui a remis, de ses propres mains, le bâton patriarcal[7] ». Il s'agit du symbole du pouvoir légitime que le futur (jusqu'à ce moment) patriarche reçoit de la main du souverain byzantin[8]. Notons que cette description a été relatée même par les chroniqueurs qui sont fort défavorables au Conquérant : « C'est de cette manière », relate le chronique du Pseudo-Phrantzis, « que ce scélérat [= le sultan] voulant agir comme le basileus de la Ville et imiter les empereurs byzantins, invita le patriarche [...] et lui donna, en cadeau, le fameux bâton patriarcal[9]. »

« Voulant agir comme le basileus », sans renoncer pourtant à sa religion, qui lui conférait une légitimité métaphysique envers ses sujets musulmans, mais désirant en même temps obtenir une légitimité envers ses sujets chrétiens, en s'introduisant, comme le basileus byzantin, dans les affaires de l'Église orthodoxe. Voici le grand jeu politique lancé quelques mois après la Prise.

Il y a deux partis en présence qui pouvaient considérer comme un « bien commun » la reconstitution du patriarcat : Mahomet II le Conquérant et les cercles anti-unionistes de l'Église orthodoxe – chacun pour des raisons différentes, naturellement. Et un autre parti, bientôt apparut, qui donna une troisième dimension au jeu politique qui s'était déjà développé, et qui accéléra encore les mécanismes de la Conquête : il était composé de ceux qui auraient voulu être les nouveaux archontes de la société grecque, les grecs chrétiens intégrés au système politique ottoman avant la Prise, qui avaient un statut économique distinct et qui auraient voulu, à travers l'institution ecclésiastique reconstituée, se présenter envers la société grecque comme des bienfaiteurs de premier ordre.

7. « δέδωκεν ὁ αὐθέντης ἰδίαις χερσὶ τὸ δεκανίκιν », éd. Sp. Lambros, Londres 1902, p. 196.

8. Cf. Pseudo-Kodinos, *Περὶ τῶν Ὀφφικίων*, éd. J. Verpeaux, Paris 1966, p. 278-281.

9. « Οὕτως δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ἀλιτήριος θέλων ποιῆσαι ὡς βασιλεὺς τῆς πόλεως, καθὼς ἐποίουν καὶ οἱ Χριστιανοὶ βασιλεῖς, τὸν πατριάρχην προσεκαλέσατο [...] δέδωκεν αὐτῷ δῶρον τὸ πολύτιμον ἐκεῖνο τὸ δεκανίκιον », éd. V. Grecu, Bucarest 1966, p. 448 l. 24-25 et p. 456 l. 2-3.

La conduite d'un Grec chrétien va nous dévoiler, en miniature, comment se manifestait une pareille mentalité. Il s'agit d'un Grec intégré au système politique ottoman dès avant la prise de Constantinople. Il fait tout pour faire connaître son nom par à société grecque grâce à des actions que celle-ci était préparée à apprécier. Notons que nous pouvons aujourd'hui reconstituer la conduite de ce Grec chrétien grâce à une partie de sa correspondance découverte et éditée par Jean Darrouzès[10].

Une lettre du personnage en question, qui s'appelait Nicolas Isidoros, adressée en Décembre 1453 au métropolite de Thessalonique nous apprend que cette personne, qui était collaborateur du sultan, avait envoyé de l'argent à Thessalonique pour qu'une messe soit célébrée en son nom[11]. Une autre lettre de lui, adressée depuis Andrinople, lieu de sa résidence habituelle, nous le montre toujours tenu par les mêmes préoccupations: « Écris », recommande-t-il au destinataire de sa lettre, « qu'il nous inscrive dans la sainte prothèse, et par ailleurs dans le brevion, pour que nous ayons notre commémoration en guise d'adelphaton[12] ». L'éditeur de ces lettres fait justement remarquer que leur auteur, ayant fait quelque don à l'église, demande que son nom soit prononcé dans la première partie de la messe (prothèse), où il est d'usage que l'on prie pour les bienfaiteurs, et que l'on inscrive son nom sur la liste (brevion) de ceux qu'on commémore pendant la messe.

C'est une mentalité à peu près semblable que nous révèle un texte, écrit en 1463, qui cependant se rapporte à des événements survenues en 1455. Deux archontes grecs, eux-mêmes collaborateurs du sultan, s'immiscent dans les affaires de l'Église orthodoxe et tentent d'imposer leurs volontés, légitimés en cela par les services qu'ils avaient rendus en vue du rétablissement du Patriarcat. L'auteur du texte qui nous révèle ce comportement est opposé aux objectifs que les archontes voulaient servir mais, entre les lignes,

10. J. Darrouzès, « Lettres de 1453 », *Revue des études byzantines* 22 (1964), p. 72-127.

11. *Ibidem.*, p. 96-99 : la réponse du métropolite ; voir aussi p. 118-121.

12. « γράψε [...] νὰ μᾶς γράψουν μέσα εἰς τὴν ἁγίαν πρόθεσιν καὶ ἔξω εἰς τὸ βραβίον, νὰ ἔχωμεν τὸ μνημόσυνόν μας ὡς ἀδελφάτον », J. Darrouzès, « Lettres... », *op. cit.*, p. 101 et 121-124.

nous pouvons constater les désirs qu'ils manifestent à l'égard de l'institution et discerner les services qu'ils avaient rendus en vue du rétablissement du Patriarcat. L'auteur du texte qui nous révèle ce comportement est opposé aux objectifs que les archontes voulaient servir mais, entre les lignes, nous pouvons constater les désirs dont ils font preuve à l'égard de l'institution, et décerner les services qu'ils attendaient qu'on leur rende. «[Ils] menaçaient l'Église », relate Theodore Agallianos, « du pire, en faisant remarquer que celle-ci n'existait que par la collaboration et le travail qu'ils y apportaient, et que leur retrait signifierait l'anéantissement de l'Église[13] ».

Le motif pour lequel ils adressaient toutes ces menaces était d'une importance relativement faible : ils voulaient contraindre le patriarche à ordonner membre de la cour patriarcale un de leurs protégés. On peut facilement imaginer de leur part des interventions au moins analogues, sur des sujets plus importants pour eux-mêmes.

À côté de ces documents qui dévoilent une mentalité, il faut ajouter le fait du massacre des plus éminents représentants de l'aristocratie gréco-byzantine, qui a eu lieu peu après la Prise[14], de ceux qui, dans la conscience d'un lettré de l'époque, étaient les chefs légitimes de la société grecque: οἱ γεννάδαι [15]. Fait qui facilitait, chez les jeunes désireux de devenir les chefs légitimes de la société grecque, la formation des rêves les plus audacieux sur leur place dans celle-ci. Fait et rêves qui, assurément, favorisaient ce que j'ai

13. « Τὰ δεινότατα ἠπείλουν τῇ ἐκκλησίᾳ, ὠνείδιζόν τε ὅτι τῇ σφῶν αὐτῶν σπουδῇ καὶ συνεργίᾳ ὡς ἔστι νῦν συνέστη ἡ ἐκκλησία, καὶ νῦν ἐν τοῖς ὑπὲρ αὐτῆς ἀμελείᾳ χρησαμένων αὐτῶν, αὖθις ἀπορρεύσει καὶ εἰς τὸ μηδὲν ἥξει », Théodore Agallianos, *Τοῦ μεγάλου χαρτοφύλακος διακόνου..., Λόγοι*, éd. Ch. Patrinelis, *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανός...*, *op. cit.* p. 103, l. 444-447.

14. Cf. D. Apostolopoulos, *Quelques hypothèses pour l'étude des origines de la pensée politique grecque post-byzantine (1453-1484). Le processus de transformation du concept de «bien commun» en rapport avec l'idéologie née après la Prise de Constantinople*, Paris 1976, p. 68 s. avec renvoi aux sources grecques.

15. Manuel Christonymos, Μονῳδία ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως, éd. Sp. Lambros, « Μονῳδίαι καὶ θρῆνοι ἐπὶ τῇ ἁλώσει τῆς Κωνσταντινουπόλεως », *Νέος Ἑλληνομνήμων* 5 (1908), p. 227-240, ici p. 239.

appelé, il y a quelques années, les mécanismes de la Conquête ottomane et offraient au « bien commun » un troisième associé[16].

IV

Je sais que notre mode d'approche et l'interprétation que nous avons formulée semblent ne pas s'accorder, en principe, avec ce que les spécialistes de la question ottomane proposent habituellement comme interprétation sur la place, le statut des sujets non-musulmans au sein de l'Empire ottoman : le droit de l'*aman*, le statut des *dhimma* et *shari'a* ; je crois que l'avis que nous avons présenté ici ne détruit pas cette interprétation, mais lui donne une aure dimension : si le pouvoir politique ottoman – et ses conseillers – avaient eu conscience des graves problèmes posés par l'intégration des populations non-musulmanes, et particulièrement chrétiennes, dans le nouveau régime, comme beaucoup d'indices nous incitent à le penser ; si les nouveaux problèmes avaient exigé de nouvelles solutions, alors l'interprétation traditionnelle survivrait, en tant qu'idéologie qui se serait adressée aux sujets musulmans et aurait tenté de justifier leur coexistence avec des sujets non-musulmans qui avaient, parfois, des revenus plus importants que les leurs.

V

Voici en quelques mots « l'autre solution » que le Conquérant et ses conseilleurs ont esquissée et mise en pratique quelques mois après la Prise de la capitale de l'empire romain d'Orient.

Sept ans après, l'Église de Rome a pensé à une autre solution, plus radicale. À savoir que, à la fin de l'année 1461 le pape Pie II rédigea une lettre qui avait comme destinataire le sultan Mehmet II, lettre par laquelle il propo-

16. Cf. D. Apostolopoulos, « Les mécanismes d'une Conquête : adaptations politiques et statut économique des conquis dans le cadre de l'empire ottoman », in *Économies méditerranéennes : équilibres et intercommunications, XIIIe-XIXe siècles*, t. 3, Athènes 1986, p. 191–204.

sait au Conquérant de Constantinople de devenir chrétien par le baptême, tandis que l'Église romaine lui confèrerai une légitimité impériale.

« Nous t'appellerons Empereur des Grecs et de l'Orient et ce que tu détiens maintenant par la force et que tu défens dans l'iniquité, tout cela sera alors ta propriété de plein droit », ce sont là les paroles du pape[17].

La destinée de cette lettre et la proposition qu'elle suggérait est assez paradoxale : alors qu'elle n'est semble-t-il jamais arrivée à son destinataire – rien ne prouve d'ailleurs qu'elle fut même envoyée par courrier – la véracité du document n'est pas remise en doute. Notons en plus que le texte de la lettre a connu en Occident un succés aussi rapide qu'important : trois éditions différentes du texte ont été faites, avant la mort du Conquérant. Donc, on peut être presque sûr que si Mehmet II n'a pas reçu cette proposition par courrier, il prit connaissance de son contenu par un exemplaire de ses éditions.

Finalement, il n'a pas réagi à cette proposition radicale de l'Église romaine et il est resté fidèle à la solution politique qu'il élabora lui-même et ses conseilleurs, solution mise en pratique, avec succès parait–il, quelques mois après la prise.

DIMITRIS G. APOSTOLOPOULOS
Fondation Nationale de la Recherche Scientifique - Athènes

17. Voici l'extrait de la lettre du pape : « *Nos te Graecorum et Orientis imperatorem appellabimus et quod modo vi occupas et cum iniuria tenes possidebis iure* », *Pius II, Papa ; Epistola ad Mahumetem*, in R. F. Glei & M. Kölher (eds.) [Bochumer Alterumswissenschaftliches Colloquium, Bd. 50] Trier 2001, p. 142, l. 19–20. La bibliographie sur cette lettre est énorme ; en ce qui concerne quelques indices sur les réactions de l'Église orthodoxe à la cette proposition du pape v. mon étude « L'Église orthodoxe enjeu politique à la second moitié du XVe siècle » (en grec), présentée le décembre 2004 au Colloque de Vienne « Griechische Kultur in Südosteuropa in der Neuzeit », consacré à la mémoire de Gunnar Hering, dont les actes vont paraître en 2007 à la série « Byzantina et Neograeca Vindobonensia ».

DESPINA TSOURKA-PAPASTATHI

À PROPOS DES PRIVILÈGES OCTROYÉS PAR MEHMED II AU PATRIARCHE GENNADIOS SCHOLARIOS : MYTHES ET RÉALITÉS

Pour Ilia et Christophoros

Il est généralement admis que, quelques temps après la prise de Constantinople, le Conquérant octroya par écrit à Gennadios Scholarios, lors de son avènement au trône patriarcal en 1454, un privilège qui détermina le statut et l'organisation des orthodoxes dans l'Empire ottoman. Pourtant, l'examen attentif des sources conservées corrobore partiellement cette affirmation en ce qui concerne le contenu, mais pas du tout en ce qui concerne la forme sous laquelle avaient été octroyés ces droits et prérogatives. Dans le présent exposé, on proposera une nouvelle interprétation de certaines sources grecques des XVe-XVIe siècles traitant de l'avènement de Gennadios Scholarios au trône patriarcal. La question qui nous préoccupe ici en particulier est de savoir si le Conquérant avait accordé à Scholarios, sous forme d'un acte officiel quelconque, les droits et prérogatives attribués au premier patriarche sous la domination ottomane.

I. Les sources

1. D'entre les sources contemporaines à la prise de Constantinople, il faudrait tout d'abord écarter les *Mémoires* ou *Chronicon Minus* de Georges Sphranzès[1], l'*Histoire* de Doucas[2] et

1. Georgios Sphrantzes, *Memorii, 1401-1477* (Chronicon Minus). *În anexa Pseudo-Phrantzes sive Macarios Melissenos, Chronicon, 1258-1481* (Chronicon Maius), éd. V. Grecu [*Scriptores Byzantini* 5], Bucarest 1966 (ci-après Memorii).

2. Ducas, *Istoria turco-bizantina (1341-1462)*, éd. V. Grecu [*Scriptores Byzantini* 1], Bucarest 1958 ; Ducae Michaelis Ducae nepotis, *Historia Byzantina*, éd.

celle de Chalkokondylès[3], qui ne prêtent aucune attention ou ne font aucune allusion à l'octroi de privilèges quelconques.

2. La source contemporaine aux événements de la Chute, qui nous renseigne sur les prérogatives dont fut investi Gennadios, est l'*Histoire* de Critoboulos d'Imbros[4] : ...τιμᾷ δὲ καὶ δώροις αὐτὸν φιλοτίμοις τε καὶ ἐντίμοις, καὶ τέλος πατριάρχην καθίστησι καὶ ἀρχιερέα Χριστιανοῖς πολλαῖς ἀξιώσεσι καὶ ἀνάγκαις, χαρισάμενος αὐτῷ σὺν πολλοῖς ἄλλοις καὶ τὸ τῆς ἐκκλησίας κράτος καὶ τὴν ἄλλην δύναμιν καὶ ἀρχὴν οὐδὲν ἧττον ἧς εἶχε πρόσθεν παρὰ τῶν βασιλέων [= il l'honore aussi de dons généreux et précieux et enfin il le constitue patriarche et prélat des chrétiens avec beaucoup d'honneurs et de pressions[5], lui ayant accordé en plus d'autres faveurs (Grecu) le pouvoir suprême de l'Église, ainsi que toute autre puissance et autorité non moindre que celle qu'il tenait des empereurs auparavant.]

Que peut bien signifier κράτος τῆς ἐκκλησίας ? D'après les textes

Imm. Bekker [*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*], Bonn 1834.

3. Laonici Chalkokondylae, *Historiarum demonstrationes*, éd. E. Darkò, vol. I-III, Budapest 1922-1927.

4. Critobuli Imbriotae, *Historiae*, éd. D. R. Reinsch, Athènes 2005 [ci-après Critoboulos (Reinsch)], B', 2, 2, p. 306-307 ; Critobuli Imbriotae, *De rebus per annos 1451-1467 a Mechemete II gestis*, éd. V. Grecu [*Scriptores Byzantini* 4], Bucarest 1963 [ci-après Critoboulos (Grecu)], II, 2, 2, p. 172-173.

5. Sur ἀξίωσις, v. E. Kriaras, *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημώδους Γραμματείας*, Thessaloniki 1968-, 2 ; E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman & Byzantine Periods*, Hildesheim-New-York, 1975, II. Cf. ἀξιώνω, in *Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, Α': Ἱστορικὸν Λεξικὸν τῆς Νέας Ἑλληνικῆς*, A3 ; Kriaras, A' 2a. Sur ἀνάγκη, v. Kriaras, 1 ; H. G. Liddel-R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1990 (suppl. 1968), 3. On ne peut pas retenir la traduction de Reinsch-Kolovou, p. 307, « σὲ θέση μὲ πολλὲς ἀξιώσεις κι ἀπαιτήσεις » (= à une fonction très exigeante) parce que le datif ἀξιώσεσι et ἀναγμαις est un complément circonstanciel qui dénote le mode de l'avènement de Gennadios et pas la nature de sa fonction. On ne peut retenir non plus la traduction de Grecu, Memorii, p. 172 « *avec beaucoup d'honneur et privilèges indispensables* », parce que l'ajout de « *privilèges* » n'est pas justifié et, d'autre part, la syntaxe ne permet pas d'adjectiviser ἀνάγκαις.

byzantins, tant liturgiques que juridiques, κράτος a le sens de pouvoir suprême[6] correspondant au terme latin *imperium*[7], qui indiquait la nature de la puissance dont disposaient les magistrats supérieurs romains sous la République, puis le Princeps et l'empereur. Il faudrait donc comprendre que τὸ τῆς ἐκκλησίας κράτος se réfère aux prérogatives du patriarche dans les matières spirituelles et administratives de l'Église. Τὴν ἄλλην δύναμιν καὶ ἀρχὴν... βασιλέων, désigne ses prérogatives quant aux affaires séculières des orthodoxes, dans les limites et conditions où cette autorité avait été déléguée *de facto* ou exercée avant la Chute : le patriarche est le chef de l'Église orthodoxe dans le cadre du droit canonique et impérial, avec les droits et prérogatives qui en découlent en ce qui concerne le clergé, et en matière spirituelle quant aux laïcs. Il conserve, d'autre part, la compétence judiciaire sur les laïcs d'abord en matière de statut personnel, du droit de la famille et des successions, et aussi en ce qui concerne le droit des obligations et les délits dans les cas où la juridiction ecclésiastique est saisie par les parties en litige en guise d'arbitre. Le patriarche, avec le concours du Synode, possède en outre un pouvoir normatif en matière de famille et de successions, comme il le détenait pendant les deux derniers siècles avant la Chute[8].

6. Cf. κράτος dans les dictionnaires de Liddell-Scott, Sophocles et Kriaras.

7. Reinsch (n. 4), p. 307, traduit διοικητικὴ ἐξουσία [pouvoir administratif], ce qui correspond plutôt à διοίκησιν qu'à κράτος. Grecu, *loc. cit.*, n. 5, traduit correctement par « *souveraineté* ».

8. A. Christophilopoulos, « Ἡ δικαιοδοσία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων ἐπι ἰδιωτικῶν διαφορῶν κατὰ τὴν βυζαντινὴν περίοδον », *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 18 (1948), p. 192-201 [= *Δίκαιον καὶ Ἱστορία*, Athènes, 1973, p. 244-254] ; É. Papagianni, *Ἡ νομολογία τῶν ἐκκλησιαστικῶν δικαστηρίων τῆς βυζαντινῆς περιόδου σὲ θέματα περιουσιακοῦ δικαίου. Ι. Ἐνοχικὸ καὶ ἐμπράγματο δίκαιο*, II. *Οἰκογενειακὸ δίκαιο* [*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* – Athener Reihe 6, 11], Athènes 1992, 1997 ; D. Tsourka-Papastathi, « Les institutions du droit privé : mécanismes d'équilibre entre systèmes de droit concourants et concurrents », dans *Byzantina-Metabyzantina : la périphérie dans le temps et l'espace*. Actes du XX[e] Congrès international des études byzantines, Paris, 2001 – 6[e] séance plénière, éd. par P. Odorico, [*Dossiers byzantins* 2], Paris 2003, p. 142-150.

La description de Critoboulos renvoie à une cérémonie d'investiture orale et symbolique plutôt qu'à l'émission d'un acte officiel quelconque, que cet auteur n'aurait certainement pas manqué de signaler étant bien disposé envers le Conquérant[9]. On doit aussi noter la manière générale dont il parle des attributions de Gennadios, tandis qu'il précise les droits accordés aux chrétiens que Mehmed avait installés au port de la ville, aux captifs qu'il avait aidé à se racheter et à s'établir dans la capitale ruinée, ainsi qu'aux nobles byzantins[10]. En terminant son récit, Critoboulos constate que, par la volonté de Dieu, le Sultan avait restitué l'Église aux chrétiens avec une grande partie des biens qu'elle avait eu en sa possession auparavant[11].

3. Le personnage central de la reconstitution du Patriarcat de Constantinople fut Gennadios Scholarios. Dans deux de ses lettres[12], 1) Ἐπὶ τῇ Ἁλώσει τῆς Πόλεως καὶ τῇ παραιτήσει ἀρχιερωσύνης (1454)[13], et 2) Ἀπολογία περὶ τῆς σιωπῆς (lettre à Théodore Vranas, 1464), Gennadios se réfère aux circonstances de son avènement au trône de Constantinople

9. Cf. par ex. Fr. Babinger, *Mehmed the Conqueror and his Time*, éd. par W. C. Hickman, traduit de l'allemand par R. Manheim, Princeton 1978, p. 108, qui qualifie Critoboulos de *panegyrist* de Mehmed. Sur la crédibilité et l'impartialité de l'*Histoire* de Critoboulos, v. l'introduction de D. R. Reinsch à l'édition grecque (n. 4), p. 15-17 et S. Runciman, *The Fall of Constantinople, 1453*, Cambridge 1965, p. 194.

10. Critoboulos (Reinsch), A', 73, 5-7 : δοὺς αὐτοῖς καὶ οἰκίας καὶ ἀτέλειαν χρόνων ῥητῶν ·... ἀτέλειαν καὶ οἰκίας παρέσχεν ἢ τῶν ἰδίων ἢ τῶν ἀλλοτρίων · ...παρασχὼν αὐτοῖς οἰκίας καὶ κτήματα καὶ πρόνοιαν τοῦ ζῆν (aux nobles).

11. Critoboulos (Reinsch), B', 2, 3 (*i.f.*). Le sultan avait déjà distribué plusieurs bâtiments, terrains, vergers, églises, etc. à ses dignitaires, Critoboulos (Reinsch), A', 73, 4. H. Inalcik, « The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City », *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-1970), p. 230-249.

12. *Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου, Ἅπαντα τὰ εὑρισκόμενα – Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, éd. par L. Jugie, M. Petit, X. A. Sidéridès, IV, Paris 1935 (ci-après Scholarios), p. 211-231, 264-274.

13. Sur la date de cette lettre v. remarques des éditeurs *op. cit.*, IV, p. XIV.

(première lettre) et dresse un bilan sommaire de la situation de l'Église et de l'exercice de ses fonctions pendant ses patriarcats (seconde lettre). On n'aurait pu rêver d'une source plus directe sur le contenu, la forme et l'étendue des droits et compétences reconnus au chef de l'Église orthodoxe. Elle ne fournit pourtant que des renseignements ambigus, que l'on essayera d'éclaircir. Trois passages de la première lettre et un seul de la seconde portent sur la question qui nous préoccupe :

a) Dans sa lettre sur la prise de Constantinople[14], Gennadios peint une fresque succincte et poignante du traitement respectueux que lui appliquèrent les « *barbares étrangers* », contrairement à celui qui lui fut réservé par les chrétiens – le clergé et les fidèles – après la prise de la ville[15]. Il y décrit avec amertume ses propres tourments, causés par des amis chrétiens qui n'avaient pas payé une modeste rançon quand, une unique fois, il le leur avait demandé, mais qui l'avaient volontiers désigné « *à ce maître* » [Mehmed], le lui présentant comme la personne toute indiquée pour gérer leurs âmes, le comblant d'éloges[16]. Il y parle de son retour forcé à Constantinople en compagnie du sultan[17] ; il dit qu'on lui a donné l'ordre de gouverner (ἄρχειν... κελεύομαι) un couvent, désert et pillé, et d'affranchir, sans argent, les moines qui l'y rejoindraient. Il s'indigne de l'hypocrisie et de la conduite misérable de ces moines, « *pires que les barbares*[18] » (c. à d. les soldats ottomans qui l'avaient fait prisonnier) ; il dit ensuite qu'il fut obligé de relever des églises ruinées et pourvoir à tout ce qui était nécessaire aux chrétiens rassemblés à Constantinople, qui n'avaient peut-être pas d'inclination à vivre et adorer Dieu selon la loi de leurs ancêtres[19]. Enfin, il parle de son élection par un synode de plusieurs

14. Scholarios, IV, p. 211, ss.

15. Scholarios, *ibid.*, p. 224, surtout l. 4-22.

16. Scholarios, *loc. cit.*, l. 13-22. Ce sont éventuellement, les riches grecs d'Andrinople dont parle É. Zachariadou, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, [*Πηγές* 2], Athènes 1996, p. 64 et ss.

17. Scholarios, *loc. cit.*, l. 22-24... αὐτοῦ κομίζοντος τοῦ δεσπότου.

18. Scholarios, *loc. cit.*, l. 24-35.

19. Scholarios, *loc. cit.*, l. 35-38.

évêques, mais, fait curieux, il ne fait aucune allusion à l'octroi de privilèges[20].

b) Dans le second passage[21], Gennadios revient à son élection et au désir de démissionner : en se plaignant des malheurs qui lui étaient échus, il constate que la liberté qu'avaient matérialisée par écrit – γράμμασιν –, ceux qui avaient causé le « *drame* » qui le concerne (καθ'ἡμᾶς), la volonté du maître l'a anéantie d'un seul coup, lui défendant de se déplacer ou de démissionner. Il précise que cette liberté, il ne l'avait ni demandée ni implorée, mais aurait voulu plutôt l'éviter, car il déplaît aux lois des chrétiens que quelqu'un soit élevé du rang d'esclave à celui d'évêque ; les chrétiens pourtant l'ont fait [son élection] de leur propre gré, en ayant connaissance de la loi. Quel est au juste le sens que Gennadios donne ici aux termes « *liberté* » et « *drame* » ?

On affirme, généralement, l'octroi de privilèges par écrit en isolant la phrase τὴν ἐλευθερίαν ἣν ἡμῖν κατεπράξαντο γράμμασιν οἱ τοῦ καθ'ἡμᾶς αἴτιοι δράματος. On interprète ἐλευθερία comme privilèges accordés par le Conquérant sous quelque forme écrite, γράμμασι, et l'on considère le sultan et les ottomans comme ceux auxquels fait allusion la phrase οἱ τοῦ καθ'ἡμᾶς αἴτιοι δράματος. Cependant, cette interprétation de ἐλευθερία s'accorde mal à la suite de la phrase, qui précise que Gennadios n'avait pas demandé cette liberté, mais voulait au contraire l'éviter pour des raisons de légitimité, selon les lois des chrétiens[22]. En tout cas, Gennadios déclare que ceux qui avaient réalisé pour lui – ἡμῖν κατεπράξαντο[23] – cette liberté étaient la cause du drame. Dans le passage entier, rien n'implique les Ottomans ; tout indique au contraire que les chrétiens sont les acteurs du drame, comme la suite de la phrase (ἀλλ'οἴκοθεν οἱ χριστιανοί...) le montre clairement. Le sens du mot δρᾶμα est ici ambigu : d'une part, il pourrait avoir l'acception moderne de catastrophe causée par un événement grave ; d'autre part, dans la même lettre Gennadios emploie ce terme dans le sens dévénement ou d'action[24]. À notre avis, l'événement auquel Gennadios fait allusion est son élection à la fonction suprême de l'Église, comme il ressort du paragraphe entier[25] et du passage a) analysé plus haut. Cette élection, précisément, lui assurait la liberté d'action dont il est maintenant privé par le sultan, sur l'instigation des chrétiens qui l'avaient élu. Il faudrait donc retenir pour δρᾶμα la signification d'événement.

c) Le troisième passage de cette lettre[26] répète les faits que Gennadios a exposés dans le passage précédent, mais sous un angle différent. Il revient

20. Scholarios, *loc. cit.*, l. 38.

21. Scholarios, *ibid.*, p. 228 l. 34-38, p. 229 l. 1-5 : ...αἰνίγματι γὰρ πρὸς τοῖς ἄλλοις ἡμῶν κακοῖς καὶ τοῦτ'ἔοικεν, ὅτι τὴν ἐλευθερίαν, ἣν ἡμῖν κατεπράξαντο γράμμασιν οἱ τοῦ καθ'ἡμᾶς αἴτιοι δράματος, μήτε ζητήσαντος ἐμοῦ, μήτε μνησθέντος, ἀλλὰ καὶ βουλομένου μᾶλλον ἀποφυγὴν ἔχειν [διὰ] τὸ μὴ τοῖς χριστιανῶν ἀρέσκειν νομίμοις ἐπίσκοπον τῶν δούλων τινὰ γίνεσθαι, ἀλλ'οἴκοθεν οἱ χριστιανοὶ τοῦτ' ἔπραττον εἰδότες τὸν νόμον, ταύτην [τὴν ἐλευθερίαν] ἡ τοῦ δεσπότου γνώμη καθ'ἅπαξ ἠκύρωσε νῦν, οὔτ'ἐξιέναι που δύνασθαι συγχωροῦσα, οὔτ'ἰδιοπραγμονεῖν ἐπιτρέπουσα, οὐκ ἀφ'αὑτῆς, εἰ δεῖ τ'ἀληθὲς εἰπεῖν, ἀλλὰ ταῖς τῶν χριστιανῶν βοαῖς πειθομένη, οἰομένων τι κερδαίνειν ἐκ τῆς ἡμετέρας πικρίας.

22. Les sources juridiques (droit canonique et impérial) défendent l'ordination de l'esclave à l'insu de son maître (canon 82 des Saints-Apôtres et N. 123, 17 et 35), car il s'affranchissait en tout cas par l'ordination ; si, au bout d'un ou trois ans, l'esclave n'était pas réclamé par son maître, son statut d'homme libre était définitif. Voir aussi Φωτίου, *Νομοκάνων εἰς ΙΔ' Τίτλους*, Α', 36, in G. A. Rallis-M. Potlis, *Σύνταγμα θείων καὶ ἱερῶν κανόνων*, I, Athènes 1852, p. 76-81, qui prévoit l'affranchissement de l'esclave par son ordination en évêque ; Ματθαίου Βλαστάρεως *Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον*, in Rallis-Potlis, *op. cit.*, VI, Athènes 1859, Δ', 11, p. 236-237, où les dispositions du Nomocanon de Photius sont omises ; N. Milas, *Τὸ Δίκαιον τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, traduit de l'allemand par M. Apostolopoulos, Athènes 1906, § 70, p. 370-372. Sur le droit ottoman, v. *infra* note 55.

23. V. Liddel-Scott, *καταπράττω*, 1-2 ; cf. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (1961), κατάπραξις.

24. Scholarios, IV, p. 218 l. 8, 9-10 : [ὁ Θεὸς]... βέλει ἑνὶ ἅπαν τὸ καθ'ἡμῶν ἐκίνησε δρᾶμα,... τῇ αὐτῇ ἂν μεθόδῳ τὸ δρᾶμα τῆς ἡμῶν ἐλευθερίας... ἐργασάμενος ; v. aussi δράμα chez Kriaras, I.

25. Scholarios, *ibid.*, § 13, p. 228-229.

26. Scholarios, *ibid.*, p. 229, l. 6-12 : ...Εἰσὶ δὲ οἳ καὶ τὸν ἡμέτερον σκοπὸν διαβάλλουσιν, ἄλλος ἄλλο τι συμπράττοντες ἢ μυθευόμενοι. Πῶς οὖν

aux calomnies lancées contre lui pour s'en défendre et l'on peut en dégager qu'il avait été accusé d'avoir fait avec le Conquérant un compromis avantageux pour lui-même. Il nie l'accusation en expliquant : « *Comment aurions-nous voulu pu vouloir violer la loi de Dieu et défendre la liberté des lieux sacrés, non seulement l'esprit contraint, mais aussi avec un corps esclave ?* » Il confesse donc qu'à partir du moment où il a été contraint[27], par la force des choses, à accepter le trône patriarcal, il ne pouvait le faire en restant esclave pour des raisons de légitimité canonique. Il était donc obligé de s'affranchir. Et il ajoute : « *Car nous n'aurions pas assumé le pouvoir si auparavant la liberté n'eût pas été restituée au corps, aussi bien par des lettres que par des biens.* » Il se réfère ici à son affranchissement, à son indépendance matérielle, ainsi qu'à celle de l'Église par son intermédiaire : selon le droit musulman, qui ne connaissait pas la notion de personnalité juridique, la restitution de biens à l'Église[28] ne pouvait s'effectuer que par le transfert du droit de propriété, ou de possession, au nom d'une personne physique – Gennadios –, et non d'une personne morale – le patriarcat, un monastère ou une église quelconque. D'après ce passage (Εἰσὶ... διαβάλλουσιν) et le passage précédent[29], Gennadios avait été probablement accusé d'avoir accepté des dons d'argent, pour pouvoir s'affranchir, et de s'être indûment approprié des biens cédés à l'Église, dont les titres de propriété ou de possession auraient été obligatoirement émis à son nom. Comme Gennadios dit expressément que ces biens (πράγμασι) avaient été cédés par des actes (γράμμασι) *avant* qu'il assume le pouvoir patriarcal, il ne peut y avoir de doute que ces actes ne contiennent pas des privilèges, mais qu'ils sont les documents de son affranchissement[30], des titres ottomans de propriété ou de

ἐθελήσομεν τὸν νόμον τοῦ Θεοῦ καταλύειν καὶ μὴ γνώμῃ μόνον βεβιασμένῃ, ἀλλὰ καὶ σώματι δούλῳ τῇ τῶν ἱερῶν ἐλευθερίᾳ παρίστασθαι ; Οὐδὲ γὰρ τὴν ἀρχὴν ἂν ἠνεσχόμεθα, μὴ τῆς ἐλευθερίας πρότερον καὶ γράμμασιν καὶ πράγμασιν ἀποδεδομένης τῷ σώματι, ἢ νῦν ὑπόκρισις καὶ σκηνὴ δοκεῖ γεγονέναι, τοσούτων ὄντων τῶν παραιτεῖσθαι συμβουλευόντων.

27. Cf. *ibid.*, p. 228, l. 1-34.

28. Critoboulos (Reinsch)], B', 2, 3.

29. Scholarios, *ibid.*, p. 229 l. 4 : ... ταῖς τῶν χριστιανῶν βοαῖς πειθομένη.

30. V. *infra* n. 55.

possession de biens fonciers, ainsi que, éventuellement, des actes d'exemption fiscale[31].

d) Le quatrième passage est tiré de la lettre à Théodore Vranas, datant de 1464[32]. Moins véhément que dans la première, Gennadios fait un récit concis de l'état dans lequel se trouve l'Église. Il compare la situation de l'Église à celle de sa reconstitution après la Chute par rapport à un seul élément : celui de la liberté de l'Église. Gennadios constate que, à part la divine providence, comme raison première et motrice, l'Église était devenue libre par son intermédiaire, grâce à la science et à la charité du sultan, avec beaucoup de dons de sa part. Elle était restée dans cet état sous ses successeurs, tandis que « l'innovation présente » a été opérée par les chrétiens. Pour comprendre de quel genre de liberté il s'agit, il faut d'abord établir le sens de l'innovation dont parle Gennadios.

31. Voir H. Inalcik, « Ottoman Methods of Conquest », *Studia Islamica* 2 (1954) p. 110, 112-113 [= *The Ottoman Empire : Conquest, Organization and Economy*, Londres 1978], selon lequel le *berat* était utilisé pour les dons de biens fonciers ou d'exemption fiscales, à part la nomination aux fonctions. En ce sens *Encyclopaedia of Islam, berat* (L. Fekete). Voir cependant, É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 46-47, selon qui Mehmed avait remis à Gennadios un acte du type *berat*, par lequel il le nomma patriarche quand il l'avait rencontré à Andrinople, en été 1453, ou après qu'il fut rentré à Constantinople, en automne de cette année. Gennadios, en tout cas, avoue être rentré avec le Sultan (v. *supra* commentaire sur le passage a). Cf. Chr. G. Patrinélis, *Ὁ Θεόδωρος Ἀγαλλιανὸς ταυτιζόμενος πρὸς τὸν Θεοφάνην Μηδείας καὶ οἱ ἀνέκδοτοι λόγοι του*, Athènes 1966, p. 98 l. 261 : ... εἰς πατριάρχην ἀποκαταστήσας... Γεννάδιον.

32. Scholarios, *ibid.*, p. 265 l. 34-38 et p. 266 l. 1-4 : Παραμυθεῖται δ'ἡμᾶς ὁ τῶν χριστιανῶν εὐσεβὴς ζῆλος ἄχρι τοῦ νῦν, ἡ τοῦ κρατοῦντος γνῶσις ὁμοῦ καὶ φιλανθρωπία· αὕτη γὰρ τοῦ συνεστάναι τὴν Ἐκκλησίαν ἡμῶν ἔτι καὶ τοῦ μὴ φονευθῆναι πολλοὺς κατὰ τὰς τῶν διαβαλλόντων ἐπιθυμίας αἰτία γέγονε, τοῦ θείου κινοῦντος, ὥσπερ καὶ τὴν ἀρχὴν τὸ συστῆναι τὴν Ἐκκλησίαν πρῶτον μὲν τὸ θεῖον ἔλεος ὡς κινοῦν, εἶτα καὶ ἡ τούτου [τοῦ κρατοῦντος] φιλανθρωπία πεποίηκεν, ἐλευθέρας καθισταμένης τότε τῆς Ἐκκλησίας δι'ἡμῶν καὶ μετὰ πολλῶν αὐτοῦ δωρεῶν καὶ μέχρι τῶν διαδόχων οὕτω μεινάσης· ἡ δὲ νῦν καινοτομία παρ'ἡμῶν τῶν χριστιανῶν γέγονε.

D'après les sources disponibles, aucun événement qui puisse être qualifié d'innovation dans les relations de l'Église avec Mehmed n'est enregistré jusqu'à l'avènement au trône patriarcal de Syméon Ier de Trébizonde. L'*Ἱστορία Πατριαρχικὴ Κωνσταντινουπόλεως*[33], relate que Gennadios et ses trois successeurs étaient montés sur le trône sans faire de dons au sultan, à la manière de l'époque des Romains, où l'empereur en faisait au patriarche[34]. En ce qui concerne Syméon, la même source rapporte en détail comment il avait initié le payement du *peshkesh*, dont la somme avait été recueillie par ses amis et offerte au sultan qui avait ratifié son élection[35]. Cette description correspond bien au sens de καινοτομία (« innovation ») qu'emploie Gennadios et fournit un témoignage concret pour interpréter le sens de la liberté[36] de l'Église, acquise par l'intermédiaire de Gennadios : l'exemption du *peshkesh* et de toute autre charge – comme par exemple le tribut, χαράτζιον, qui sera plus tard offert par le patriarche Raphael le Serbe[37].

33. *Historia Politica et Patriarchica Constantinopoleos. Epirotica*, éd. I. Bekker [*Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae*], Bonn 1849, *Historia Patriarchica*, p. 78-204. Sur l'avènement de Syméon, p. 102-104.

34. *Historia Patriarchica*, p. 102 l. 3-6.

35. *Ibid.* p. 103-105.

36. Kriaras, 3-4 ; Du Cange, *ἐλευθερικὸν seu ἐλευθερικὰ χωρία : Libera et immunia ab exactionibus…, contr., ἐξακτωρικά.*

37. *Historia Patriarchica*, p. 112-113. Cf. D. G. Apostolopoulos, *Ὁ « Ἱερὸς Κῶδιξ » τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στὸ β' μισὸ τοῦ ΙΕ' αἰώνα. Τὰ μόνα γνωστὰ σπαράγματα*, Athènes 1992, p. 89-97, où l'acte synodal de 1474 (édition diplomatique et commentaire) qui acquitte le patriarche Syméon 1er (second patriarcat) des accusations portées contre lui et confirme que jusqu'à l'avènement de Raphael le Serbe, l'Église était libre de tribut (τὴν ἐκκλησίαν… ἐλευθέραν πρότερον οὖσαν, νῦν φόρου ὑποτελῆ… ἀποφῆναι), p. 90 l. 19-20, et l'analyse bien documentée aux p. 94, 95-97. On espère que les regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople après 1453, préparés par D. G. Apostolopoulos et M. Païzi-Apostolopoulou, seront bientôt publiés et qu'ainsi les chercheurs auront à leur disposition cette source de première importance pour l'étude de l'histoire sud-est européenne pendant la domination ottomane. Sur la nature du tribut patriarcal (τέλος, τελεῖν, χαράτζιον), voir P. Konortas, « Les contributions ecclésiastiques « Patriarchikè zèteia » et « Basilikon charatzion. Contribution à l'histoire économique du patriarcat Œcuménique aux XVe et XVIIe siècles », dans *Économies méditerranéennes : équilibres et intercommunications, XIIIe-XIXe siècles*, III, Athènes 1986, p. 217-255, ici p. 235 ss. Cf. É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 79ss sur le rôle du tribut dans les relations des chrétiens avec l'État ottoman.

Gennadios souligne dans cette seconde lettre son rôle dans l'obtention de cette liberté pour l'Église, mais il n'implique nulle part qu'elle lui fut accordée par un acte où étaient mentionnés ses droits et prérogatives.

4. Le *Chronicon Maius* du Pseudo-Phrantzès, Macarios Mélissènos[38], est une source utilisée par les auteurs pour affirmer l'octroi de privilèges à Gennadios Scholarios par écrit, ainsi que pour identifier leur contenu. Quoique l'on ait souvent contesté l'authenticité de cette chronique, le passage sur les privilèges[39] n'a pas soulevé de soupçons concrets, à part ceux d'Élizabeth Zachariadou[40]. C'est un passage qui ne correspond pas au *Chronicon Minus* de Georges Sphranzès[41], ni aux autres sources où Mélissènos avait puisé ses informations sur la chute et ce qui s'en suivit[42]. Certains

38. Voir note 1.

39. *Chronicon Maius*, III, 13, 9, Memorii, p. 456, l. 32-36 : Ἔδωκε δὲ καὶ προστάγματα ἐγγράφως τῷ πατριάρχῃ μετὰ ἐξουσίας βασιλικῆς ὑπογεγραμμένα κάτωθεν, ἵνα μηδεὶς αὐτὸν ἐνοχλήσῃ ἢ ἀντιτείνῃ, ἀλλὰ εἶναι ἀναίτητον καὶ ἀφορολόγητον καὶ ἀδιάσειστόν τε ἀπὸ παντὸς ἐναντίου, καὶ τέλους καὶ δώσεως ἐλεύθερος ἔσηται αὐτὸς καὶ οἱ μετ'αὐτὸν πατριάρχαι εἰς τὸν αἰῶνα, ὁμοίως καὶ πάντες οἱ ὑποτεταγμένοι αὐτῷ ἀρχιερεῖς.

40. É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 45-46, remarque, entre autres, que dans les actes des sultans le *tughra* était apposé en haut et pas en bas du texte, comme le rapporte Mélissènos. Ceci confirme qu'il avait en vue la pratique et les actes de donation émis par la chancellerie byzantine.

41. Voir Memorii (n.1), p. XIII-XIV et la discussion sur cette source par A. Elian, « Postfată », in Steven Runciman, *Caderea Constantinopolului, 1453* [*The Fall of Constantinople*], traduction en roumain, notes et postface par A. Elian, Bucarest 1971 (ci-après Elian-Căderea), p. 269-270, 295 et ss.

42. *Memorii*, p. XIV ; R. I. Lœnertz, « Autour du chronicon Maius attribué à Georges Phrantzès », in *Miscellanea G. Mercati* III [*Studi e Testi*, 123], Cittá del Vaticano 1948, p. 272-311 ; Elian-Căderea, *op. cit.*

auteurs, qui se sont penchés sur le passage, ont conclu que Mélissènos avait consulté sur les privilèges une source qui nous est encore inconnue[43], ou bien qu'il reproduit l'opinion qui circulait dans les cercles ecclésiastiques longtemps après la Chute[44]. Quoi qu'il en soit, la précision de Mélissènos sur le contenu des privilèges rend le passage encore plus suspect. D'autre part, les termes ἀντιτείνω, ἐνοχλῶ, ἀναίτητος, ἀφορολόγητος, ἀδιάσειστος, τέλος, δώσις, ἐλεύθερος, employés par Mélissènos pour désigner la nature de ces privilèges, sont ceux des exemptions fiscales[45] accordées par les empereurs byzantins dans leurs actes de donation[46]. Si l'auteur du *Chronicon Maius* s'était borné à dire que les décrets du sultan ordonnaient que le patriarche ne soit pas importuné ou contrarié, on aurait bonne cause à supposer qu'il s'agissait en effet de privilèges tels qu'on lui attribue. Mélissènos, cependant, tient à expliquer ce qu'il entend par μηδεὶς αὐτὸν ἐνοχλήσῃ ἢ ἀντιτείνῃ : que Gennadios serait désormais ἀναίτητος... ἀφορολόγητος... ἀδειάσειστος... ἐλεύθερος... τέλους καὶ δώσεως [= il ne serait pas exigible ou imposable (: ἐνοχλήσῃ), il serait inamovible (: ἀντιτείνῃ-ἀδιάσμετος), libre du tribut (*djizya*) et du don (*peshkesh*)], et que ces droits s'étendraient à ses successeurs. Ayant en vue la pratique de

43. N. Tomadakis, *Περὶ Ἁλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1453)*, Athènes 19692 [Réimpression Thessaloniki 1993], p. 163.

44. Elian-Căderea, p. 296.

45. Voir par ex. Memorii, *Chronicon Maius*, IV, 17, p. 538-542, où Mélissènos reproduit un privilège qui aurait été accordé aux habitants de Monemvasie. Voir aussi *passim* les actes byzantins de concession ou de confirmation de possession de terres et d'exemptions fiscales publiés dans la série *Actes de l'Athos* et autres collections.

46. Voir par ex. le chrysobulle d'Andronic III Paléologue (1329), A. Guillou, *Les archives de Saint-Jean Prodrome sur le Mont Ménécée*, Paris 1955, p. 89 l. 57-63 : ... ἀλλὰ συντηρηθήσονται... τὰ εἰρημένα κτήματα αὐτῶν ἀνενόχλητα παντελῶς καὶ ἀναπαίτητα· συντηρηθήσονται ὡσαύτως αἱ τοιαῦται μοναὶ ἀνενόχλητοι ἀπὸ τοῦ... ἀρχιερέως... Σερρῶν. Les formes ἀναπαίτητος, ἀκαταπάτητος, sont aussi témoignées au lieu de ἀναίτητος, v. p. ex. *Actes du Pantocratôr*, éd. par Kravari [*Archives de l'Athos* XVII], Paris 1991, nos 20 l. 19-20, 22 l. 36-37.

son époque, il ajoute que les prélats sous la juridiction du patriarche devraient aussi en bénéficier. Il faudrait d'autre part noter que dans les actes byzantins ἀδιάσειστος (διασείω) est employé dans le sens spécifique de la non éviction du titulaire d'un bien fonds par un fonctionnaire impérial ou par un évêque, parce que le titulaire n'avait pas acquitté les charges qui lui avaient été imposées[47]. Il est vrai aussi que ce terme est parfois employé, surtout dans les actes ecclésiastiques, dans le sens d'inamovible. On ne peut pas cependant retenir cette signification, parce que ἀδιάσειστος est inséré dans une série de termes à sens purement fiscal, à l'instar de la formule presque identique qu'on retrouve dans les documents de la chancellerie byzantine. Dans ce passage pourtant, ἀναίτητος a été d'habitude interprété par « inviolable » et ἀδιάσειστος par « inamovible de sa fonction[48] ». Mélissènos a peut-être raison, en ce qui concerne en général l'exemption des biens cédés par Mehmed au patriarche, quand il parle de décrets (*berats*-προστάγματα) octroyés par le sultan. Or, c'est par ce genre d'acte que la concession de biens immeubles exemptés de charges était possible selon le droit ottoman[49]. Ce sont donc les historiens qui, à partir du XVIIIe siècle, ont vu des privilèges dans les exemptions mentionnées au *Chronicon Maius*[50].

47. Sur ἀδιάσειστος, appliqué à ce qui concerne la possession de terres, cf. A. Guillou, *op. cit.*, p. 88 l. 44, 50, et ces mêmes exemptions p. 93 l. 15-21, l. 40-44. D'habitude, ἀδιάσειστα est précédé de ἀνενόχλητα (équivalent de ἀναπαίτητα), p. ex. *Actes de Lavra*, II, éd. par P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou [*Archives de l'Athos* VIII], Paris 1977, n° 89 l. 155 ss., 179 ; *Actes du Pantocratôr*, *op. cit.*, nos 15, 21.

48. Ainsi, Ap. Vacalopoulos, *Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ*, II/1, Thessaloniki 1964, p. 141, qui considère le passage suspect, mais rendant tout de même compte de la réalité historique ; St. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968, p. 170 et *The Fall of Constantinople*, Cambridge 1969, p. 155, considère le passage comme authentique ; voir la discussion chez Elian-Căderea, *loc. cit.* ; dans le même sens que Vacalopoulos, Th. Papadopoullos, *Studies and Documents Relating to the History oh the Greek People under Turkish Domination*, Bruxelles 1952, p. 6.

49. V. *berat* (L. Fekete), *Encyclopaedia of Islam* ; H. Inalcik, *op. cit.* (n. 31), *loc. cit.*

50. Cf. discussion chez Elian-Căderea, *loc.cit* (n. 41), qui ne nie pas expressément l'octroi d'un acte de nomination ; voir entre autres, Ap. Vacalopoulos, *op. cit.*

5. Une autre source du XVI[e] siècle rend compte d'un épisode qui eut lieu presque un siècle après la Chute. L'*Ἱστορία Πατριαρχικὴ Κωνσταντινουπόλεως* relate que sous le règne de Suleiman II le patriarche Jérémie I[er] fut averti par le Grand Vizir, par l'intermédiaire de l'archonte Xénakis, que le sultan se préparait à contester le statut du patriarcat, parce que la ville avait été prise par les armes[51]. Par conséquent, le régime de *dhimmis* n'était nullement justifié pour les orthodoxes de Constantinople et leur Église. On a trouvé de vieux témoins, de plus de cent ans, qui ont soutenu qu'ils avaient été présents aux événements et que l'empereur s'était rendu, après que la moitié de la ville eût été prise par les

(n. 48) avec la bibliographie plus ancienne. H. Inalcik, « The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans », *Turcica* 21-23 (1991) (*Mélanges offerts à Irène Melikoff*), p. 407-436, rééd. dans H. Inalcik, *Essays in Ottoman History*, Istanbul 1998, p. 193-223, infirme les arguments concernant l'étendue du contenu des soi-disant privilèges, mais il semble être d'accord sur l'existence d'un *berat*, p. 204 ss. ; voir aussi les hypothèses justifiées d'É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 45-47. Selon B. Braude, « Foundation Myths of the Millet System », dans *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, éd. par B. Braude & B. Lewis, New York 1982, p. 69-88, Mehmed a d'abord opté pour désigner Loukas Notaras comme chef de la communauté orthodoxe et il s'est tourné ensuite vers Gennadios (p. 77). Or, restaurer l'autorité d'un homme politique byzantin comme chef de la communauté orthodoxe au lendemain de la plus spectaculaire victoire ottomane, serait contraire au pragmatisme politique de Mehmed II et au cadre juridique islamique. Cependant, selon Critoboulos (Reinsch), A', 73, 8, Mehmed aurait voulu nommer Notaras *préfet de la ville* en charge de sa repopulation, mais certainement pas chef de la communauté orthodoxe subjuguée.

51. Voir le récit pittoresque dans l'*Historia Patriarchica…*, *op. cit.*, p. 158-168. Sur la contestation des privilèges voir aussi G. Hering, « Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454) », *Balkan Studies* 2 (1961), p. 253-255 ; Elian-Căderea, p. 273-277 où il discute la question de l'authenticité des informations de l'*Historia Patriarchica* sur cet incident et sur la capitulation partielle ou complète de Constantinople, aussi d'après les sources ottomanes analysées par J. H. Mordtman, « Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453 », *Byzantinische Zeitschrift* 21 (1912), p. 129-144.

armes[52]. Cependant, parmi tant de détails sur des événements vrais ou imaginaires, aucune mention de privilèges ou du *berat* au premier patriarche n'y est faite pour soutenir la légitimité du patriarcat.

II. Réalités et mythes.

D'après le premier passage de Scholarios analysé plus haut[53], Gennadios n'avait des griefs qu'à l'égard de ses coreligionnaires et pas contre les Ottomans : Mehmed, ramenant Gennadios à Constantinople, lui donna l'ordre de gouverner un couvent désert, dont il lui a probablement fait la concession, car il n'aurait pas pu s'y installer autrement ; il essaya de le restaurer et le repeupler « en affranchissant, sans argent », des moines[54]. L'affranchissement de l'esclave pouvait se faire de diverses manières : par son propre rachat, par acte unilatéral du maître (*'itk* ou *i'tak*), recommandé par la religion, par pacte bilatéral (*mukataba/mukatebe*) entre l'esclave et son

52. Voir un incident similaire qui eut vraisemblablement lieu plus tôt, sous Selim Ier, et dont rend compte Demetrius Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire*, trad. du latin par N. Tindal, Londres 1734, p. 102-103. L'auteur y parle de la perte du document des privilèges dans un incendie, après quoi le patriarche Théolèptos et les archontes du patriarcat avaient trouvé trois vieux soldats qui avaient témoigné qu'une partie de la ville s'était rendue ; voir aussi G. Hering, « Die Investitur… », *op. cit.*, p. 251-253. Dans sa « Postface », *op. cit.* (n. 41), Alexandru Elian fait un examen détaillé du récit de Cantemir, en regard avec les sources ottomanes et grecques. Après une analyse bien documentée, il conclue que seul l'incident conté par l'*Historia Patriarchica* doit être considéré comme authentique, à l'encontre de Mordtman, « Kapitulation… », *op. cit.*, et de Runciman, *The Fall…*, *op. cit.*, selon lesquels les deux incidents avaient effectivement eu lieu (Elian-Căderea, p. 283-293 ; cf. p. 293-294 sur la crédibilité de Cantemir aussi en ce qui concerne l'histoire moldave).

53. Lettre sur la prise de Constantinople, Scholarios, IV, p. 224 l. 4-22.

54. Scholarios, IV, p. 224. Cf. formulaire de nomination de l'*éphore* d'un monastère par l'empereur byzantin, K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, VI, p. 646. Pour la restauration des églises, Mehmed avait dû inclure dans les actes de concession la permission pour ce genre de travaux et donné l'argent nécessaire à cela et aux frais quotidiens de Gennadios.

maître, recommandé aussi par le Coran, ou par donation à cause de mort[55]. Pour pouvoir affranchir des moines ou autres personnes, Gennadios avait dû avoir déjà acquis le statut d'homme libre avant son retour à Constantinople, en automne 1453. Il a été probablement affranchi soit par des Grecs influents d'Andrinople[56], soit par son maître (par acte unilatéral), ou bien il a racheté sa liberté lui-même, avec de l'argent donné par Mehmed ou par des chrétiens d'Andrinople.

Gennadios nous informe[57] qu'il fut obligé de relever et de restaurer des églises en ruines et de pourvoir à tout ce qui était nécessaire aux chrétiens, qui s'étaient entre-temps rassemblés dans la capitale sur l'invitation lancée par Mehmed[58]. Pour réaliser tout cela, Gennadios avait besoin d'actes de concession, qui devaient contenir la permission expresse pour leur restauration, ainsi que l'argent nécessaire à leur mise en état pour l'exercice du culte[59]. Il a dû aussi recevoir de l'argent pour affranchir des prêtres et des

55. Sur les modalités d'affranchissement d'esclaves en droit musulman voir *'abd* (R. Brunschvig), *Encyclopaedia of Islam* ; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964, p. 119, 129 ; l'affranchi conservait avec son ancien maître un lien personnel (*wala*) qui avait certains effets en droit matrimonial et successoral, J. Schacht, *op. cit.*, p. 130. Dans tous ces cas, un document devait être dressé pour faire la preuve de l'affranchissement ; cf. le formulaire d'affranchissement par acte unilatéral en droit byzantin, « Ἄκτος ἐλευθερίας ψυχαρίου », in K. Sathas, *op. cit.* VI, p. 617-618 (ἐλευθερίας συμβόλαιον). L'affranchissement de Gennadios par *mukataba* est peu probable, puisque cet acte prévoit des versements périodiques de l'esclave à son maître pour le rachat. L'acquisition de la liberté est pourtant immédiate, comme dans les autres types d'affranchissement, excepté celui effectué par donation *mortis causa* (*Encyclopaedia of Islam*, *'abd*).

56. É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 64 ; cf. pourtant la remarque ironique de Scholarios à propos de ces chrétiens (*supra* n. 16).

57. Scholarios, *ibid.*, p. 224 l. 35-38.

58. Critoboulos (Reinsch), A', 73, 5-7 (n. 10). H. Inalcik, « The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City », *Dumbarton Oaks Papers* 23-24 (1969-1970), p. 230-249, ici en particulier p. 235-236.

59. Sur la générosité de Mehmed envers les chrétiens, exagérée peut-être, voir Critoboulos (Reinsch), B', 1, 3-5 ; sur celle montrée envers Gennadios, *ibid.*, B', 2,

prélats faits esclaves, pour que l'Église puisse être reconstituée et fonctionner[60]. Ainsi, son élection par un synode constitué de « *plusieurs évêques* » fut possible le 6 janvier 1454[61].

La suite des événements qu'on a essayé de reconstruire est corroborée par les passages b), c) et d), qu'on a brièvement analysés plus haut (section I), en ce qui concerne les termes-clés ἐλευθερία, γράμματα, πράγματα.

Ἐλευθερία dans le passage b), dénote la liberté du patriarche en sa qualité d'évêque. Elle consiste en une liberté de mouvement pour visiter les établissements (églises, monastères, etc.) sous sa juridiction, et en une liberté d'action pour administrer son Église et gérer ses biens. La liberté s'est matérialisée par écrit – γράμμασι –, c'est-à-dire par l'acte synodal de son élection (συλλαβὴ ἐνθρονιστική, συνοδικόν, γράμμα συστατικόν), signé par les évêques présents[62]. Gennadios avoue par ailleurs, que cette liberté était devenue – en moins d'une année – de « *l'hypocrisie* » et du « *théâtre* », puisque tant de gens lui conseillaient de démissionner[63]. Elle ne signifie donc pas *privilèges* et, par conséquent, γράμμασι ne peut pas signifier un acte du sultan, de type *berat* ou autre[64], mais l'acte synodal de son élection.

Dans le passage c), ἐλευθερία a le sens de liberté personnelle et d'indépendance matérielle, acquise par écrit (γράμμασι) et par des biens

2-3. Cf. l'émission d'une ordonnance (ὁρισμὸν) par Mehmed pour la concession du Monastère de Pammacaristos à Gennadios, *Historia Patriarchica*, p. 82 l. 5-7. Cf. aussi H. Inalcik, « Ottoman Methods of Conquest... », *loc. cit.* (n. 31).

60. Cf. Critoboulos (Reinsch), B', 2, 2 : τιμᾷ... δώροις φιλοτίμοις καὶ ἐντίμοις... χαρισάμενος σὺν πολλοῖς ἄλλοις... ; Scholarios, IV, p. 266 l. 2, ... μετὰ πολλῶν αὐτοῦ δωρεῶν...

61. Scholarios, IV, p. 224 l. 38 ; *ibid.*, p. 233 l. 30-31 (Lettre sur sa démission) où Gennadios précise le jour de son avènement au trône patriarcal.

62. V. N. Milas, *Τὸ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον...*, *op. cit.*, § 105, p. 516 et § 106, p. 517-520 sur la liberté d'action de l'évêque.

63. Scholarios, IV, p. 229 l. 11-12 (passage c). La violation des règles orthodoxes est d'ailleurs manifeste et récurrente dans toute la lettre.

64. Cf. É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 48 et 60, qui considère cet acte nécessaire à la nomination de Gennadios qui, à son avis, eut lieu avant son élection par le synode.

(πράγμασι) concédés avec des actes (v. analyse supra I, 3, c). Ceci est par ailleurs en accord avec le *Chronicon Maius*, si l'on retient l'interprétation littérale des προστάγματα donnée plus haut (I, 4).

Dans sa lettre à Théodore Vranas (I, 3, d), à part la divine providence, Gennadios attribue la reconstitution de la Grande Église à la sagesse de Mehmed et à sa générosité. Il n'y fait cependant aucune allusion à l'émission d'*un seul* acte. Il dit expressément que l'« *Église avait été rendue libre par son intermédiaire* [de Gennadios] *et avec beaucoup de dons de sa part* [de Mehmed] ». On doit donc comprendre que, entre autres dons, Mehmed n'a pas exigé de tribut annuel, ou de *peshkesh*, par charité (ἡ τούτου φιλανθρωπία)[65].

Élizabeth Zachariadou, d'autre part, a montré que, bien que les documents garantissant la liberté de religion octroyés par des chefs musulmans aux chrétiens soient, dans la plupart des cas, suspects ou faux[66], cela n'a pas constitué un obstacle pour l'exercice du culte. Dans le même sens, l'acquisition du statut de *dhimmis* ne dépendait pas d'un document, mais des conditions de la conquête d'un territoire[67]. C'est en effet la question décisive qui fut examinée lors de la contestation du patriarcat œcuménique

65. Cf. la formule, presque identique, dans l'acte d'acquittement du patriarche Syméon Ier (1474), D. G. Apostolopoulos, *Ὁ « Ἱερὸς Κῶδιξ »*, *op. cit.*, p. 90 l. 19-20 : ... τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ, ἐλευθέραν πρότερον οὖσαν, νῦν φόρου ὑποτελῆ... ἀποφῆναι, χρυσίνους δισχιλίους κατ'ἐνιαυτὸν τελεῖν εἰς τὴν Πόρταν τάξαντες. V. *ibid.*, p. 77 ss. les circonstances de l'initiation des divers payements envers la Porte, avec renvois aux sources et à la bibliographie afférente. Cet acte, qui traite *ad hoc* la question n'évoque pas un *berat*, ou autre acte ottoman, pour l'exemption des premiers patriarches.

66. É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 55 et n. 14-15.

67. H. Inalcik, « The Status of the Greek Orthodox Patriarch... », *op. cit.*, p. 195-208 ; C. E. Bosworth, « The Concept of Dhimma in Early Islam », in *Christians and Jews in the Ottoman Empire : The Functioning of a Plural Society*, éd. par B. Braude & B. Lewis, New York 1982, p. 37-51, sur les modalités de l'octroi du statut de *dhimma* et les exceptions dues à des raisons politiques concrètes p. 44 ss. ; É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 51 ss. Cf. le traitement cruel réservé aux habitants de certains faubourgs de Constantinople après leur capitulation inconditionnelle, Critoboulos (Reinsch), A', 33, 4.

et du libre exercice du culte orthodoxe au XVIe siècle[68].

À partir d'un faux témoignage cité par l'*Historia Patriarchica*, donné selon les règles du droit musulman, fut créé un mythe pour justifier une réalité – le statut du patriarche et des orthodoxes. Le *Chronicon Maius*, d'autre part, fournit l'occasion à la création d'un mythe plus persistant, celui de l'octroi d'un *privilège* au premier patriarche après la prise de Constantinople, à l'image de la pratique d'émission d'un *berat* pour les évêques et les patriarches élus[69].

On doit admettre qu'au lendemain presque de la Chute, Mehmed n'avait pas vraiment besoin d'accorder la liberté de religion à la population conquise par un acte écrit. Outrepassant le cadre juridique, dans l'intérêt pragmatique de la repopulation et du relèvement de sa nouvelle capitale, Mehmed fit preuve d'une perspicacité politique inégalable – la *science* ou *sagesse* que lui attribue Gennadios – : il reconnut *de facto* le régime de *dhimmis* aux orthodoxes conquis par les armes, leur accordant aussi des exemptions[70], avant même la reconstitution de leur Église. La concession d'églises et d'autres biens avant qu'il assume le pouvoir, avouée par Gennadios, et la cérémonie d'investiture, dont témoigne Critoboulos, constituaient de fait un régime destiné à l'origine aux peuples de l'Écriture soumis par capitulation et non par les armes[71].

Au lieu d'un *berat* pour la nomination d'un simple moine, avant son élection[72], à la fonction patriarcale d'une Église dont le clergé et les prélats étaient dispersés et pour la plupart esclaves, il est plus probable que le sultan eût émis un décret invitant les chrétiens à élire leur chef spirituel[73]. Le candidat favori du sultan n'était pas un secret, ni l'issue de l'élection

68. V. supra I, 5 et n. 51-52.

69. Cf. É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 82 ss.

70. Cf. Critoboulos (Reinsch), A', 73, 5-7.

71. A. Fattal, *Le statut légal des non musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958, p. 74-76 ; C. E. Bosworth, « The Concept of Dhimma in Early Islam », *op. cit.*, p. 41-42, 44-45.

72. É. Zachariadou, *op. cit.*, p. 46-47.

73. *Historia Politica*, p. 27, l. 11-16 : ... ὥρισεν ὅπως συνέλθωσιν οἱ Χριστιανοί, καὶ ἐκλεξάμενοι ὃν ἂν θέλωσι, κυρώσει αὐτοῖς τοῦτον καὶ

quand elle aurait lieu ; Gennadios en traite d'ailleurs comme d'une simple formalité.

Le *berat* des patriarches et métropolites, au moins sous la forme que l'on connaît, était un acte administratif qui délimitait les droits et obligations du titulaire et garantissait l'obéissance des personnes sous la juridiction du prélat, avec l'aide des fonctionnaires de l'État s'il en était besoin. Il est fort douteux, au point de vue politique, que Mehmed eût ainsi, et aussi tôt, délimité la fonction patriarcale et concrétisé ses prérogatives. La cérémonie d'investiture, symbolisant la substitution du sultan à l'empereur byzantin et le triomphe de l'Islam sur la chrétienté, lançait un message retentissant dans toutes les directions et rendait inutile l'émission d'un acte quelconque. Il ne faudrait pas oublier que dans l'intervalle de sept mois, entre la prise de Constantinople et la cérémonie d'investiture, Mehmed s'était empressé de consolider son pouvoir vis-à-vis de ses adversaires et de ceux dont il soupçonnait la loyauté[74]. Cette cérémonie offrait donc à Mehmed l'avantage de définir sa politique envers l'Église selon les circonstances, sans prendre d'engagements concrets par écrit ou se soucier de formalités administrative. D'autre part, c'est à cause de sa rigueur orthodoxe que Gennadios se mit en conflit avec ses ouailles et les prélats[75]. Il

ὁρισμὸν δώσει αὐτοῖς (il ne s'agit pas d'un berat au patriarche – αὐτῷ –, mais d'une ordonnace en faveur des chrétiens – αὐτοῖς) ; *ibid.*, p. 60 l. 7-8, pour le patriarche Dionysios, ancien métropolite de Philipopolis. Cf. de même, *Historia Patriarchica Constantinopoleos*, p. 79 l. 17-18 et p. 80 l. 1-2, pour l'élection de Gennadios et p. 113 l. 2 pour celle de Raphael le Serbe. Voir *ibid.*, p. 112 l. 21-22, la déposition de Syméon de Trébizonde, pour laquelle le sultan avait émis un *horismos*-ordonnance. Cf. formulaire byzantin pour la réunion du Synode en vue de l'élection du patriarche, K. Sathas, *Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη*, VI, p. 653, Πρόσταγμα πρὸς τοὺς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐπιδημοῦντας μητροπολίτας εἰς τὸ ποιῆσαι ψήφους περὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου... κατὰ τὴν ἐπικρατήσασαν ἐκκλησιαστικὴν τάξιν... καὶ ὅσον ἂν ποιήσητε... ἀναφέρετε... εἰς τὴν βασιλείαν μου, ἵνα καὶ αὐτὴ διορίσηται περὶ τούτου ὅσον ἂν διακρινῇ καὶ φανῇ αὐτῇ προσῆκόν τε καὶ ἁρμόδιον ».

74. Voir par exemple, Critoboulos (Reinsch), A', 74, 1 ss. ; A', 76, 1 et 3 ; A', 77, 1-2 ; B', 3,2 ; B', 8,1-2.

75. Cf. *Historia Patriarchica*, p. 94 l. 9-16.

s'en plaint avec véhémence dans la lettre pastorale sur la prise de Constantinople[76] et dans celle sur sa première démission. Mais, en protestant contre le sultan qui l'empêche de se déplacer ou de démissionner, il n'évoque pas quelque document par lequel Mehmed lui aurait garanti la liberté de mouvement et d'action.

Il semble curieux, à première vue, que Gennadios ne dise rien sur son investiture ou sur les événements qui s'étaient déroulés à Constantinople lors de la Chute. Dans sa lettre sur la Prise[77], Gennadios déclare qu'il ne va pas traiter d'événements connus de tous, mais seulement de choses édifiantes. Il est donc naturel qu'il effleure seulement les événements qui l'avaient conduit au trône patriarcal[78], étant donné qu'ils étaient connus aux fidèles venus ou amenés d'autres régions à Constantinople[79]. Cette lettre pastorale reflète l'intention de Gennadios de redresser la morale des fidèles et de consolider leur foi, en montrant la justice et la miséricorde divines d'après son expérience personnelle. Le renseignement sur l'octroi d'un *berat* n'y avait peut-être pas de place. D'autre part, Critoboulos et les sources du XVIᵉ siècle n'avaient aucun intérêt d'ordre politique ou pratique à passer sous silence un pareil événement.

Les renseignements fournis par les sources disponibles indiquent clairement, croyons-nous, que Mehmed n'avait jamais émis un acte de privilèges pour Gennadios Scholarios[80]. Du point de vue théorique – et à la limite –, le Conquérant aurait pu émettre un *berat* de nomination pour Gennadios, après son élection, mais aucune source n'en a fourni jusqu'à présent quelque argument probant, sauf la pratique administrative du *peshkesh* qui, incontestablement, ne s'applique pas à Gennadios.

76. Scholarios, IV, p. ex. p. 224 l. 25-26, p. 225 l. 4, p. 226 l. 20-22, p. 231 l. 25-26,35-36, p. 232 l. 1-10, etc.

77. *Ibid.*, p. 213 l. 30-36, p. 217 l. 2-3 : ...ἅτε ἐνστησάμενος... τὸ ἱερὸν ἐκθήσομαι μόνον λόγιον.

78. *Ibid.* p. 224 l. 13-38.

79. H. Inalcik, « The Policy of Mehmed... », *op. cit.* (n. 11) et Critoboulos (Reinsch), A', 73, 5-7.

80. Cf. H. A. R. Gibb & H. Bowen, *Islamic Society and the West*, I/2, Oxford 1957, p. 215-216 et n. 2.

À ce tournant décisif de l'histoire européenne, le geste fait par Mehmed de reconstituer l'Église de l'Empire romain d'Orient par l'investiture de Gennadios suffisait à lui seul pour déterminer le cadre juridique du patriarcat et des orthodoxes, et couvrir son incompatibilité flagrante au droit musulman. Dans le contexte politique du moment, cette reconstitution de l'Église – surtout la manière dans laquelle elle fut opérée par Mehmed –, accorda, au niveau symbolique, un semblant de continuité de la fonction impériale en la personne du sultan, malgré la profonde rupture, au niveau du droit public. En ce qui concerne le droit privé des orthodoxes, la recontitution de leur Église assura en grande partie sa continuité – à l'exception du droit des biens. Les adaptations nécessaires sont intervenues en temps et lieu selon les circonstances, au cours de la domination ottomane, comme en témoigne l'évolution des institutions privées du droit post-byzantin[81].

Despina Tsourka-Papastathi
Université Aristote de Thessalonique

81. N. J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula under Ottoman Rule*, Thessaloniki 1967 ; *Ρωμαϊκὸν Δίκαιον ἐν διαλεκτικῇ συναρτήσει πρὸς τὸ Ἑλληνικόν*, fasc. 3, Thessaloniki 1979 ; D. G. Apostolopoulos, « Les mécanismes d'une conquête : adaptations politiques et statut économique des conquis dans le cadre de l'empire ottoman », *Économies méditerranéennes : équilibres et intercommunications, XIIIe-XIXe siècles*, III, Athènes 1986, p. 191 ss. ; M. Païzi-Apostolopoulou, *Ἀνεπίσθημα ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως. Παρασχέδια καὶ μαρτυρίες τοῦ 1476*, Athènes 1988, p. 54 ss. ; D. G. Apostolopoulos, *Ὁ « Ἱερὸς Κῶδιξ »*..., *op. cit.*, p. 93 ss. ; P. Konortas, *Ὀθωμανικὲς θεωρήσεις γιὰ τὸ Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο, 17ος-ἀρχὲς 20οῦ αἰῶνα*, Athènes 1998 ; M. Païzi-Apostolopoulou-D. G. Apostolopoulos, *Μετὰ τὴν Κατάκτηση. Στοχαστικὲς προσαρμογὲς τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως σέ ἀνέκδοτη εγκύκλιο τοῦ 1477*, Athènes 2006.

GILLES VEINSTEIN

LES CONDITIONS DE LA PRISE DE CONSTANTINOPLE EN 1453 : UN SUJET D'INTÉRÊT COMMUN POUR LE PATRIARCHE ET LE GRAND MUFTI

Il ne fait aucun doute pour les historiens que Constantinople ait été conquise en 1453 par le sultan ottoman, Mehmed II, par la force, à l'issue d'un siège long et difficile, et non pas au terme d'une reddition. Toutes les sources contemporaines, grecques, ottomanes ou occidentales, s'accordent sur ce point. Personne n'a jamais mis dans le passé ni ne met aujourd'hui cette réalité historique sérieusement en question. Or elle était de grande conséquence pour les destinées ultérieures des non-musulmans de la capitale, voire de l'Empire ottoman tout entier. En principe, en effet, selon les dispositions de la loi canonique de l'islam, de la *cherî'a*, les habitants infidèles d'une ville prise par la force (*'anveten*), pouvaient être massacrés ou réduits à l'esclavage ; la ville devait être soumise au pillage pendant trois jours ; les édifices cultuels être transformés en mosquées, ou servir à d'autres usages plus ou moins infamants ou encore être détruits. Au contraire, les infidèles qui s'étaient rendus et avaient reconnu ainsi la suprématie de l'islam, devenaient des protégés du sultan, des *zimmî* qui, moyennant des obligations fiscales spécifiques et tout un ensemble de dispositions restrictives et discriminatoires, conservaient la jouissance de leurs sanctuaires, la liberté de culte et une certaine autonomie dans leur vie communautaire[1]. Des traités (*'ahd-*

1. Voir notamment C. Cahen, art. « Dhimma », *Encyclopédie de l'Islam* 2, II, p. 234-238 ; A. S. Tritton, *The Caliphs and their non-muslim subjects : a critical Study of the covenant of 'Umar*, Londres 1930, rééd. 1970 ; A. Fattal, *Le statut des non-musulmans en pays d'Islam*, Beyrouth 1958 ; B. Braude et B. Lewis (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The functionning of a plural society*, I, Londres-New York 1982, p. 1-34 ; J. Schacht, *Introduction au droit musulman*, trad. de P. Kempf et A. M. Turki, Paris 1983, p. 11-113, 132, 159, 161 ; B. Lewis, « L'is-

nâme) pouvaient, le cas échéant, officialiser ces relations, et instituer en outre des privilèges et des exemptions supplémentaires[2]. Pera, le faubourg génois de Byzance, qui, finalement, s'était pour sa part, bel et bien rendu aux troupes du sultan, en fournit une bonne illustration[3].

Les choses en allant ainsi, le fait que quelques sources, postérieures aux événements, se soient inscrites en faux contre ce qui précède et fassent état au contraire d'une reddition du dernier basileus, Constantin XI, à Mehmed II, n'a pas manqué d'intriguer plusieurs auteurs et de susciter diverses interprétations. Plus exactement, c'est sur les événements ultérieurs qui ont donné lieu à cette révision de l'histoire, qu'ont porté les discussions. Rappelons qu'il s'agit essentiellement de deux sources : un récit contenu dans la chronique du patriarcat de Constantinople, compilée par Manuel Malaxos en 1578, et qui sera traduite en latin par Martinus Crusius [4] ; et, en second lieu, un récit contenu dans l'ouvrage rédigé en latin par le prince moldave, Demetrius Cantemir, mort en 1723, intitulé *Incrementorum et Decrementorum Aulae Othomanicae*, récit que l'auteur prétend avoir emprunté à un historien ottoman, Ali efendi de Philippopolis (Plovdiv)[5], qui n'est pas autrement connu, mais dont on trouve par ailleurs des éléments chez deux chroniqueurs ottomans du XVII[e] siècle, Hezarfenn et Müneccim bashi[6].

lam et les non-musulmans », *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations* 3-4 (1980), p. 784-800 ; A. Noth, « Some remarks on the 'Nationalization' of Conquered Lands at the Time of the Ummayyads », in T. Halidi (éd.), *Land Tenure and Social Transformation in the Near East*, Beyrouth 1984, p. 223-228 ; idem, « Futuh-History and Futuh-Historiography, the Muslim Conquest of Damascus », *Al-Qantara* 10 (1989), p. 453-462.

2. Cf. V. Panaite, *The Ottoman Law of War and Peace. The Ottoman Empire and Tribute Payers*, New York Boulder, 2000, notamment p.131-136, p. 236.

3. Cf. E. Dallegio d'Alessio, « Traité entre les Génois de Galata et Mehmet II (1er juin 1453), versions et commentaires », *Échos d'Orient* 49 (1940), p. 161-175 ; idem, « Le texte grec du traité conclu par les Génois de Galata avec Mehmet II, le 1er juin 1453 », *Hellenika* 9 (1939), p. 115-124 ; N. Beldiceanu, *Recherche sur la ville ottomane au XV[e] siècle, étude et actes*, Paris 1973, p. 153-154, p. 423-425 ; H. Inalcik, « Ottoman Galata, 1453-1553 » in E. Eldem (éd.), *Première rencontre internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne*, Istanbul-Paris 1991, p. 17-105, reprint in H. Inalcik, *Essays in Ottoman History*, Istanbul 1998, p. 275-325.

4. « Historia Politica Constantinopoleos a 1391 usque ad 1578 annum Christi, Latina a Martino Crusio, Tubing. Professore, facta » in *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica*, I. Bekkerus (ed.), Bonn 1849, p. 157-166. Sur Malaxos, cf. G. De Gregorio, *Il copista greco Manouel Malaxos. Studio biografico e paleografico-codicologico*, Cité du Vatican 1991.

Sans entrer dans le détail du récit de Malaxos, rappelons que celui-ci date les événements du règne de Soliman le Magnifique, et, sans en préciser la date exacte, il fournit un faisceau d'indications chronologiques qui sont largement cohérentes et permettent d'approcher cette date d'assez près. Le grand vizir porte le nom de Tulphi Bassa, dans lequel on reconnaît aisément Lutfi pacha, grand vizir de 1539 à 1541. En outre, nous sommes à une époque où le patriarche Jérémie (Hieremias) avait été rétabli dans sa dignité, or le troisième patriarcat de Jérémie va de 1537 à 1545[7]. Il sera en outre question de deux témoins qui avaient 18 ans lors du siège et qui sont âgés désormais de 102 ans, ce qui nous fait retomber aux environs de l'année 1537. La coïncidence n'est ainsi pas parfaite entre ces différentes dates, mais elles tournent bien autour de 1537-1539.

Le patriarche s'inquiète, de même qu'un archonte du nom de Xénakis, du fait que, la ville ayant été prise par la force, le sultan pourrait obtenir une *fetvâ* et émettre un firman commandant de détruire les églises et d'interdire le culte chrétien. Rien n'a encore été fait dans ce sens, d'après ce récit, mais une épée de Damoclès pèse ainsi sur le patriarche et ses ouailles. Ce sont le

5. D. Cantemir, *The History of the Growth and Decay of the Ottoman Empire*, part I, trad. de N. Tindal, Londres 1734, p. 102.

6. Cf. J. H. Mordtmann, « Die Kapitulation von Konstantinopel im Jahre 1453 », *Byzantinische Zeitschrift* 21 (1912), I, n°2, p. 132-133, 139. D'une manière générale, l'article de Mordtmann, que nous aurons à citer de nouveau, nous est apparu, non seulement comme très informé, mais comme le plus pénétrant sur la question ; cf. aussi, F. Babinger, « Die türkischen Quellen Dimitrie Kantemir », in *Zeki Velidi Togan'a Armagan*, Istanbul 1951, repris dans *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, II, Munich 1966, p. 142-150, en part. p.146-147.

7. J. H. Mordtmann, « Die Kapitulation... », *op. cit.*, p. 134 (d'après Manuel Gedeon).

kâdî'asker, ami de Xénakis, et le grand vizir lui-même, qui tirent le patriarche d'embarras en lui indiquant la marche à suivre. Il déclare au divan qu'après la destruction d'une partie des murs, l'empereur Constantin avait livré volontairement la ville. Il est alors invité à fournir ses preuves. Il ne dispose plus de reconnaissance écrite du sultan, car elle a été détruite par le feu. Il est donc dans l'obligation de produire des témoins oculaires. Il fait alors venir d'Edirne les deux vieillards auxquels nous avons fait allusion, lesquels attestent que le basileus avait finalement remis les clefs de la ville au sultan. Le grand vizir n'a plus qu'à rendre compte de la séance en question au sultan, lequel décrète que le patriarche ne doit plus être opprimé au sujet de ses églises, « tant que le monde durera ». Jérémie se fait remettre une attestation écrite du sultan qui sera soigneusement conservée au patriarcat.

La version de Cantemir présente, certes, des similitudes avec celle de Malaxos, mais aussi, quand on la regarde d'un peu près, des différences suffisamment significatives pour qu'il soit difficile de considérer que les deux versions reflètent un seul et même événement.

Il ne s'agit plus cette fois de Soliman, mais de son père Selîm 1er. Ce dernier veut convertir de force tous ses sujets à l'islam. Toutes les églises seront transformées en mosquées, le culte chrétien sera interdit. Le projet n'est pas, cette fois, simplement imaginé. Il est officiellement déclaré et la *fetvâ* du *cheikh ul-islâm* a été prononcée. Les chrétiens ne sont d'ailleurs pas les seuls à être visés, mais les juifs sont aussi expressément cités. Le *cheikh ul-islâm* se ravise apparemment, dans un second temps, puisque, de concert avec le grand vizir, c'est lui qui indique au patriarche la marche à suivre pour détourner l'orage annoncé. Il s'agit de nouveau d'une déclaration devant le divan mais celui-ci se tient à Edirne et non pas à Istanbul. En outre, le patriarche ne se réfère plus aux mêmes faits : il y a bien eu reddition de la ville, mais comme celle-ci n'est intervenue qu'alors qu'une partie de la cité avait déjà été prise par la force, cette reddition n'a été que partielle. Il s'en est suivi une différence de statut des églises selon la partie de la ville dans laquelle elles étaient situées. Dans la partie prise par la force, soit entre Aksaray et Sainte-Sophie, toutes les églises ont été transformées en mosquées. Dans l'autre partie, couverte par la capitulation, soit entre le monastère de Sulu Manastir (Sainte-Marie-Perivlepte ou Ermeni kilisesi) et Edirne kapi, les églises ont été laissées aux Grecs ; la liberté de culte leur a été consentie, moyennant le paiement de la *djizya*. Le *cheikh ul-islâm* constate qu'il n'existe pas de preuve écrite des allégations du patriarche puisque l'acte du conquérant qui aurait dû consigner tout cela, ne peut être produit, ayant été détruit par le feu. On y supplée par un appel à des témoins oculaires qui, logiquement, sont cette fois un peu moins âgés (ils n'ont que « près de cent ans ») et qui sont au nombre de trois et non plus de deux. Ce thème de la capitulation partielle, absent chez Malaxos, s'inscrivait, de façon frappante, dans la tradition historique et juridique islamique, en renvoyant au précédent fameux de la conquête arabe de Damas en 635. Une ligne de démarcation avait été établie entre les quartiers pris par la force et ceux qui s'étaient rendus. Les églises de ces derniers avaient été laissées aux chrétiens. Quant à l'église de Saint-Jean qui se trouvait juste sur la ligne de démarcation, elle avait été partagée entre les deux cultes avec une entrée commune[8].

On voit qu'il y a des différences significatives entre les deux versions. Si toutefois on prend arbitrairement le parti de ne s'intéresser qu'au facteur déclenchant des deux opérations judiciaires respectives, la volonté du sultan de faire détruire toutes les églises et de contraindre tous les chrétiens à se convertir à l'islam (au risque, en s'en tenant à ce point, de passer, comme nous le verrons, à côté de la signification véritable des deux épisodes), les différences se réduisent : elles ne tiennent plus qu'à l'identité du sultan (Soliman ou Selîm), ainsi d'ailleurs qu'au fait que Selîm avait manifesté ouvertement son intention, ce que ne fait pas Soliman dans le récit de Malaxos. On peut considérer ainsi qu'il s'agirait d'un seul et même événement, l'un des deux auteurs n'ayant fait que se tromper de sultan. Notons cependant qu'une telle hypothèse comporte une pétition de principe, là encore arbitraire, en excluant la possibilité que les deux sultans aient eu successivement la même intention et que les événements se soient ainsi bel

8. *Ibidem*, p. 141.

et bien répétés. Les présupposés arbitraires n'ont donc pas manqué dans la position de Christos Patrinelis, quand il a prétendu, dans un article de 1969, déterminer « the exact time of the first attempt of the Turks to seize the churches and convert the christian people of Constantinople to islam[9] ». Cet auteur concluait catégoriquement que l'événement avait eu lieu en 1521, soit au début du règne de Soliman, et renvoyait par conséquent, Dimitri Cantemir et Malaxos dos à dos : le premier s'était trompé de sultan. Quant à Malaxos, dont nous avons pourtant souligné que tous les indices chronologiques qu'il fournissait étaient remarquablement cohérents, il aurait mal placé l'événement à l'intérieur du règne de Soliman[10]. La vérité serait au contraire à chercher dans trois sources citées par Patrinelis à l'appui de sa thèse. Le problème vient cependant du fait qu'aucune de ces sources ne reflète vraiment, à ce que disent les récits de Malaxos et de Cantemir, le comportement initial des deux sultans. Écrire, comme le fait le baile de Corfou, Bernardo Soranzo dans une lettre à Sanuto, du 14 avril 1521, sur la foi de rumeurs, que le Grand Seigneur avait fait proclamer que les chrétiens ne devaient pas s'habiller comme des Turcs, ni monter sur des chevaux de prix[11], n'est pas montrer un sultan désireux d'en finir avec le christianisme, mais bien plutôt de faire appliquer plus rigoureusement le statut des *zimmî* et les prohibitions qu'il implique. De même les destructions d'églises évoquées peuvent tenir également à une plus stricte application des conditions imposées aux *zimmî*, s'il s'était

9. Ch. Patrinelis, « The exact time of the first attempt of the Turks to seize the churches and convert the christian people of Constantinople to islam » in *Actes du premier congrès international des études balkaniques et sud-est européennes*, III, *Histoire (v^e-xve ss. ; xve-xviie ss.)*, Sofia 1969, p. 567-572.

10. Encore prudent au début de son article, l'auteur se proposait seulement « to suggest a solution ». Enhardi quelques pages plus loin, il considérait que la question « may be definitely settled now… ») (p. 570). Elizabeth Zachariadou a malheureusement cru devoir suivre la datation de Patrinelis dans son article, par ailleurs excellent : « La chute de Constantinople en 1453 et la mythologie postérieure » in *Turcica et Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta*, U. Marazzi ed., Naples 2003, p. 1013-1031.

11. Ch. Patrinelis, « The exact time… », *op. cit.*, p. 570.

avéré que ces églises avaient été construites après la conquête musulmane et étaient donc illégales. Cela ne signifiait pas pour autant une volonté d'anéantir le christianisme, même si, sous le coup de l'émotion, des interprétations catastrophistes de la rigueur du nouveau sultan ont évidemment pu se donner libre cours. Mais quelle qu'ait pu être la lecture subjective de telles mesures, ce n'est pas la même chose de rappeler les *zimmî* à la condition que leur réserve la *cherî'a* que de leur imposer une conversion forcée, au demeurant prohibée par cette même *cherî'a*. Il y a d'ailleurs une similitude frappante entre le rapport de Sorenzo de 1521 et le jugement porté par Théodore Spandounès, sur l'attitude générale du jeune Soliman vis-à-vis des chrétiens[12]. Dans les deux cas, la « dureté » reprochée au sultan, tient à une volonté de strict respect de la Loi, et non à un projet d'extermination : dureté certes, mais dureté relative, s'inscrivant dans une ligne d'orthodoxie chériatique.

Patrinelis fait encore état d'un récit tiré d'une chronique brève anonyme, qu'il estime juste postérieure à 1523[13] – récit qui sans doute exprime, cette fois encore une angoisse, mais dont la structure est trop évidemment tributaire de deux *topoï* (Patrinelis omet de le relever), pour pouvoir être pris pour argent comptant. Le premier de ces *topoï* est celui du songe qui annonce à un futur souverain sa proche accession au trône ; le second, de caractère antisémite, est celui de la malfaisance foncière du Juif, éternel instigateur des maux des chrétiens. Cette dernière référence est en réalité d'autant plus inadéquate ici que, dans le récit de Cantemir, la volonté de conversion forcée prêtée à Selîm Ier, vise, comme nous l'avons souligné, les Juifs d'Istanbul, et pas seulement les chrétiens.

12. « Suleyman was very hard on the christians. He decreed that no Christians in his dominions should ride a horse of more than four ducats in value ; and he imposed other restrictions with penalties and punishments which made his reign more tyrannical than any of his predecessors… », Th. Spandounès, *On the origins of the Ottoman Emperors*, translated and edited by D. M. Nicol, Cambridge University Press 1997, p. 69.

13. Ch. Patrinelis, « The exact time… », *op. cit.*, p. 570 et n. 14.

Cette dernière remarque, en nous faisant sortir d'une vision trop exclusivement centrée sur les orthodoxes de la capitale, nous met peut-être sur la voie d'une meilleure compréhension du problème posé par les deux récits de Malaxos et de Cantemir, si l'on veut bien les considérer dans leur intégralité et dans la logique interne qui les sous-tend.

Le récit de Malaxos, plus particulièrement, dont le caractère littéraire pourrait autoriser quelque suspicion, trouve en effet une sorte de pendant concernant les Juifs d'Istanbul qui vient en renforcer la validité. En effet, le récit relatif aux Juifs n'émane pas d'un simple chroniqueur mais d'un acte officiel de l'Etat ottoman : un firman de 1693, émis par le sultan Ahmed II, et conservé dans la série des *Mühimme defteri* des archives d'Istanbul[14]. Il s'agit du renouvellement par ce sultan d'une sorte d'acte de garantie en faveur des Juifs d'Istanbul, confirmé par les souverains successifs [15]. Dans ce firman adressé aux *kâdî'asker* de Roumélie et d'Anatolie, ainsi qu'au *kâdî* d'Istanbul, le sultan régnant rappelait que son illustre ancêtre, Mehmed II, avait bien conquis Istanbul par la force, mais que le comportement des Juifs de la place en cette occasion, justifiait néanmoins qu'ils bénéficient du statut de *zimmî*, c'est-à-dire qu'ils soient autorisés à conserver leurs synagogues préexistantes, « à lire la Tora et à pratiquer leur culte selon leurs usages ». En effet, ils s'étaient engagés auprès du Conquérant « à ne pas apporter d'aide ni d'assistance au *tekfur* d'Istanbul ». Par la suite, ces garanties avaient été confirmées par une succession de firmans et de *fetvâs*. Néanmoins, à un

14. Il s'agit du *Mühimme Defteri* 104, n°550, dont nous avons récemment donné une édition et un commentaire dans « La prise de Constantinople et le destin des *zimmî* ottomans », *Archivum Ottomanicum* 23 (2005-2006), volume de mélanges en l'honneur d'Elizabeth Zachariadou p. 343-346. Mordtmann avait déjà fait avec raison ce rapprochement sur la base de ce qu'il connaissait de ce document : l'analyse donnée par Hammer d'après une copie figurant dans un manuscrit d'*insha* de Vienne : J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte des osmanischen Reiches*, IX, p. 488 ; J. H. Mordtmann, « Die Kapitulation... », *op. cit.*, p. 136-137.

15. Une édition française d'une version antérieure, de 1603, accordée à son avènement par Ahmed Ier, avait été publiée par A. Galante, *Documents officiels concernant les Juifs de Turquie*, Istanbul 1931. Le document était alors conservé dans les archives du Grand Rabbinat de Turquie.

moment donné, le besoin s'était fait sentir de confirmer la réalité des faits passés (le texte ne dit rien des raisons ni du contexte de cette confirmation). Or la procédure utilisée est exactement la même que celle évoquée par Malaxos pour les Grecs : une procédure judiciaire faisant appel au témoignage de deux musulmans hors d'âge ayant assisté personnellement aux faits. Ce « moment » est précisément daté par le document : l'année de l'Hégire 945, soit 1538-1539. On retrouve donc la période vers laquelle convergeaient assez exactement les différents indices chronologiques fournis par Malaxos, et que Patrinelis s'était cru un peu vite autorisé à balayer, au prétexte des inexactitudes du vieux chroniqueur[16].

La similitude des dates, et, qui plus est, le lien entre les procédures adoptées pour les chrétiens et pour les Juifs, sont attestés par une autre pièce encore, une *fetvâ* du *cheikh ül-islâm* de Soliman le Magnifique et de son successeur, Ebû Su'ûd efendi[17]. Il n'est pas inutile de donner la traduction française de ce texte souvent cité [18]:

« Question : Feu Sa Majesté le sultan Mehmed Khan – que la miséricorde et le pardon de Dieu soient sur lui !– a-t-il conquis par la force la ville bien gardée d'Istanbul et les villages alentour ?

Réponse : il est connu qu'il s'agit d'une conquête obtenue par la force. Cependant le fait que les anciens sanctuaires[19] ont été maintenus en l'état prouve bien que la conquête s'est faite pacifiquement. Cette question a été examinée en l'an 945. Il s'est trouvé alors une personne âgée de 117 ans et une autre de 130 ans, pour apporter en présence du préposé à l'enquête le témoignage suivant : "Juifs et chrétiens se sont mis secrètement d'accord avec sultan Mehmed pour ne pas apporter assistance au *tekfur*, moyennant quoi il fut arrêté que Sultan Mehmed ne les réduirait pas en captivité et les

16. Cf. Ch. Patrinelis, « The exact time... », *op. cit.*, p. 568 : « Malaxos is not always accurate and sometimes he confuses events and dates... »

17. J. H. Mordtmann, « Die Kapitulation... », *op. cit.*, p. 136, fait également ce rapprochement pertinent avec la *fetvâ*.

18. Le texte ottoman figure dans M. E. Düzdag, *Seyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları ısıgında 16. Asır Türk Hayatı*, Istanbul 1983, p. 104, n°456.

19. Le terme employé, *kenâis* (plur. de *kenise*) s'applique aussi bien aux églises qu'aux synagogues.

laisserait en possession de leurs biens. C'est ainsi que la conquête s'est accomplie". À la suite de ce témoignage les anciens sanctuaires sont demeurés en l'état. »

Ne nous laissons pas abuser par les différences existant entre les diverses pièces du dossier – différences de formes mais aussi de contenu. Il s'agit dans tous les cas de résoudre un seul et même problème, d'ordre juridique : en conquérant Constantinople par la force et en accordant néanmoins aux non-musulmans de la ville le statut *de zimmî* et en leur laissant, au moins partiellement, la dispositions de leurs lieux de culte, Mehmed II s'était mis – et avait mis ses successeurs après lui – en infraction avec la Loi. Il fallait donc sortir de cette situation, en réécrivant l'histoire, en substituant à la réalité des faits, connue de tous, des fictions juridiques qui permettaient de sortir de l'impasse en donnant un fondement incontestable à ce statut de *zimmî*. Il apparaît qu'on a tâtonné sur la nature de cette fiction : capitulation partielle chez Cantemir et capitulation totale chez Malaxos. On constate que le mufti, quant à lui, n'a pas retenu la solution figurant chez Cantemir, bien qu'elle suivît la même méthode de raisonnement, habituelle aux docteurs hanéfites, qu'il avait lui-même adoptée dans une autre de ses *fetvâs* célèbres, légitimant le déclenchement de la guerre de Chypre[20]. Il a préféré étendre aux orthodoxes la fiction imaginée pour les Juifs : un engagement de neutralité qui désolidarisait par la même les Grecs de la capitale de leur *basileus*. Le fait que cette fiction ait un caractère purement fonctionnel, sans prétendre refléter la réalité, est illustré par le curieux sophisme auquel se livre Ebû Su'ûd et qui peut se formuler ainsi : tout le monde sait que la cité a été prise par la force, mais puisqu'elle a conservé ses sanctuaires non-musulmans, c'est qu'elle n'a pas été prise par la force.

Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'intérêt vital que les chrétiens et les Juifs pouvaient trouver dans cette régularisation. Il y allait de l'avenir de leurs lieux de culte et de leur identité religieuse même. Tous les récits les présentent d'ailleurs en demandeurs, et c'est, du reste, le côté généralement pris en considération par les historiens grecs qui se sont penchés sur la question. Insistons cependant sur le fait que cette régularisation n'était pas moins importante pour les Turcs eux-mêmes : dès lors que les Ottomans prétendaient gouverner selon la *cherî'a* et même incarner dans leur empire le modèle de l'État islamique – une orientation à l'œuvre sous les règnes aussi bien de Selîm 1er que de Soliman –, ils avaient l'obligation sur ce point comme sur les autres, de se mettre en conformité avec la *cherî'a,* en revenant sur les irrégularités d'un passé moins soucieux d'orthodoxie (leur liberté d'action vis-à-vis des Infidèles dût-elle s'en trouver limitée). Les rappels à l'ordre adressés aux *zimmî*s sous le règne de Soliman, dont plusieurs sources se font, comme nous l'avons vu, l'écho pourraient d'ailleurs s'expliquer, sans exclure des raisons plus circonstancielles, par ce même souci de rigueur juridique.

20. M. E. Düzdag, *Seyhülislam..., op. cit.*, n°478, p. 108-109 ; Colin Imber, *Ebu's-Su'ud. The Islamic Legal Tradition*, Edimbourg 1997, p. 84-85.

Dans ces conditions, les Ottomans poursuivaient dans cette affaire le même but que leurs sujets chrétiens ou juifs, même si les motivations respectives étaient évidemment différentes. C'est ce qui explique la complicité remarquable, décrite par ces récits entre dignitaires musulmans (le grand vizir, le *kâdî'asker* et le *cheikh ül-islâm*) et dignitaires orthodoxes (l'archonte Xénakis et surtout le patriarche), les premiers montrant la voie aux seconds. C'est ce qui explique également chez Malaxos comme chez Cantemir que le sultan se laisse détourner – apparemment sans trop de mal – de ce qui est présenté comme sa résolution initiale. Ce dernier point mérite à son tour un commentaire : le despote colérique dissuadé *in extremis* de commettre l'irréparable par un conseiller sage et courageux n'est pas moins un *topos* que l'image inverse du bon roi trompé par de mauvais conseillers. Certaines anecdotes relatives au comportement de Selîm 1er correspondent bien au premier modèle[21], mais il ne

21. Une anecdote rapportée par Tashköprüzâde suit, dans un autre domaine et à une échelle beaucoup plus réduite, un schéma identique : Selîm, fortement irrité contre quarante de ses pages, ordonne leur exécution immédiate, sans autre forme de procès. Le *cheikh ül-islâm*, 'Ali Celebi s'interpose. Le sultan rejette ses sollicitations : « Ne te mêle pas des affaires du sultanat. » Le mufti invoque alors la légalité religieuse : « Une question d'exécution appelle toujours un ordre canonique. Expose les raisons justifiant leur exécution. Si elles sont conformes à la loi divine, j'émettrai une *fetvâ* en faveur de leur exécution. » Ainsi rappelé à l'ordre, Selîm renonce finalement à son projet ; Tashköprüzâde, *Ta'rîh-i sâf*, I, Istanbul, H. 1287, p. 65-66.

cadre guère, en revanche, avec ce qu'on sait de Soliman. Dès lors, on peut s'interroger sur le statut exact des intentions de conversion forcée prêtées à Selîm et à Soliman. S'agit-il de faits réels (ce dont une interprétation purement positiviste de ces récits ne permettait pas de douter) ? On sait que cette supposition est problématique dans le cas de Selîm puisqu'elle contredit plusieurs sources le présentant au contraire comme ayant été favorable aux chrétiens, jusqu'à les autoriser à construire de nouvelles églises[22]. Elle reste également problématique dans le cas de Soliman, si l'on veut bien établir une différence entre la volonté de ramener les *zimmî* à leur condition et celle de les convertir de force (même si on ne peut exclure qu'un raidissement limité ait donné lieu dans une partie du public aux interprétations les plus alarmistes). D'autre part, la date des événements rapportés par Malaxos ayant été solidement confirmée (1538-1539), je ne vois pas ce qui, dans le contexte de cette période, aurait pu susciter chez Soliman un dessein aussi radical à l'encontre des non-musulmans.

Dès lors, on peut se demander si les intentions prêtées aux deux sultans ne sont pas elles aussi des fictions juridiques ou, plus précisément, des arguments *ab absurdo* destinés à mettre en évidence la nécessité d'une clarification et à déclencher – de façon bien réelle cette fois – la procédure judiciaire qui est décrite. Présenter comme une décision effective ce qui n'était qu'une possibilité théorique était une façon de dramatiser l'enjeu, de transformer la relation de faits réels en une sorte d'apologue à forte charge symbolique. Au demeurant il n'est pas à exclure que le seul fait que la question de la légalité d'une présence non-musulmane à Istanbul ait été posée, que des débats aient été engagés à ce sujet, a pu susciter les rumeurs les plus pessimistes chez certains éléments de la population, et entraîner une confusion entre hypothèse théorique et décision effective.

22. Cf. Th. Spandounes, *On the origin…*, *op. cit.*, p. 64 ; l'éditeur, D. M. Nicol, cite d'autres sources grecques allant également dans le sens de la bienveillance et même de la partialité de Selîm envers les chrétiens, n. 131, p. 103 ; voir aussi Ch. Patrinelis, « The exact time… », *op. cit.*, p. 568, n.7. Ces références ne sont pas, à nos yeux, une preuve que le récit de Cantemir devrait être rapporté à Soliman, mais elles conforteraient plutôt notre hypothèse que tous les éléments de ce récit ne seraient pas à prendre dans un sens littéral.

Les conditions réelles de la conquête ottomane d'Istanbul mettaient les non-musulmans de la capitale en porte-à-faux sur le plan juridique. On leur attribuait un statut de *zimmî* qui était essentiel à leur survie et auquel ils n'avaient cependant pas droit. Il est sûr qu'il y a eu sous le règne de Soliman le Magnifique, en 1538-1539, une action juridique pour régler définitivement cette question lancinante, en substituant une « vérité juridique » à la vérité historique. Y avait-il eu déjà une première tentative, sous Selîm 1[er], en apportant une solution juridique différente qui se serait avérée insatisfaisante ou y eut-il eu confusion chronologique chez Cantemir et dans les sources ottomanes sur lesquelles il s'est appuyé ? La question reste incertaine à mes yeux.

GILLES VEINSTEIN
Collège de France

photo n° 1

Ιερός Κώδιξ [= ms Samos 12, f. 195r]

photo nº 2

Ιερός Κώδιξ [ms Samos 12, f. 205r]

photo nº 3

Les signatures autographes des membres du synode Ιερός Κώδιξ

[ms Samos 12, f. 201v]

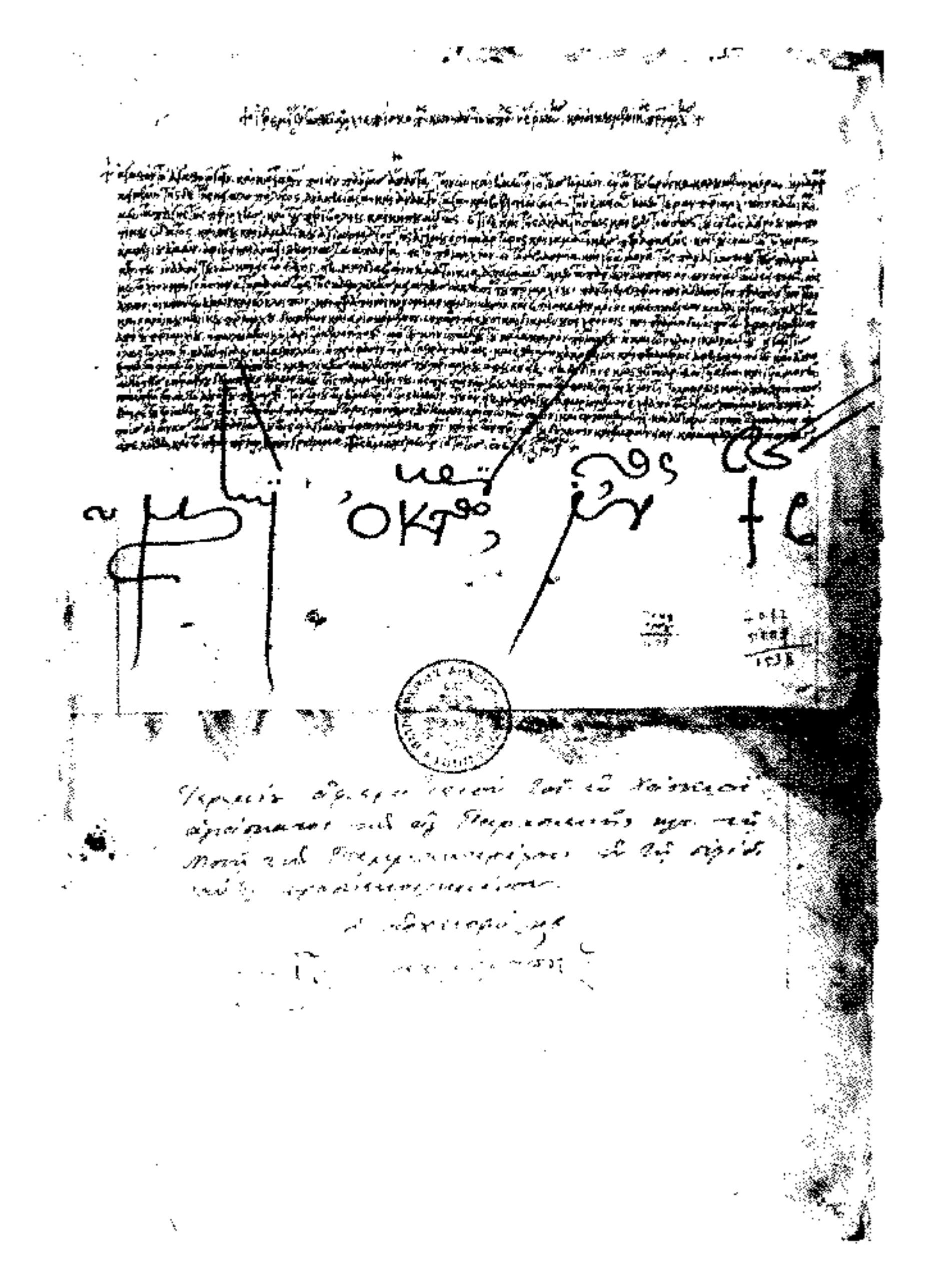
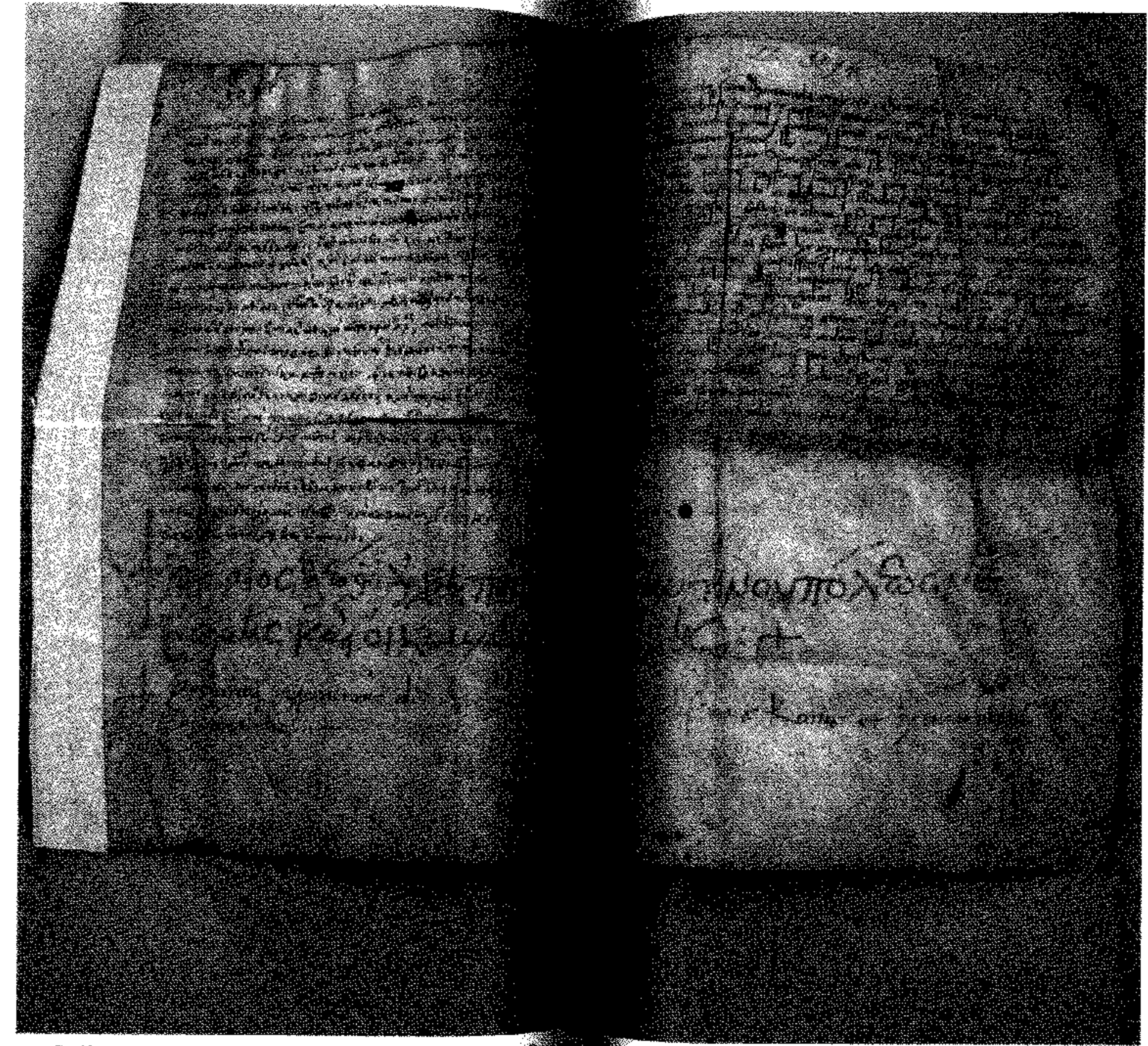


photo nº 4
Archives du patriarcat de Constantinople,
Codex A, p. 1

photo nº 5
Archives du patriarcat de Constantinople,
Codex A, p. 5



Certificat d'authentification patriarcal ; Bruxelles, Archives générales du [illegible] de familles, Varia 1971, n° 23.

Machi Païzi-Apostolopoulou

Mythe et réalité sur les documents du XVe-XVIe s. conservés au patriarcat de Constantinople

Selon Valéry, « mythe est le nom de tout ce qui n'existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause[1] ». Selon une autre définition, moins poétique peut-être, est mythe l'image simplifiée, souvent illusoire, que des groupes d'hommes élaborent ou acceptent au sujet d'un fait. En quel sens, alors, utiliser la notion de mythe – de « μύθος », puisque c'est un mot grec – quand on veut parler de quelque chose de très précis et incontestable, telles des archives ?

Cette dernière appréciation serait correcte si nous avions devant nous des archives qui correspondent à l'image que nous nous faisons de quasiment toutes les archives, c'est-à-dire celle de la continuité dans le temps. Or, pour ce qui est des archives du patriarcat de Constantinople pendant la période post-byzantine, l'image qu'on en avait jusqu'à présent était fort confuse et incertaine : elle oscillait entre l'impression d'une incapacité à tenir des archives dans les années difficiles ayant suivi la Chute de la capitale de l'Empire byzantin et la conviction de la perte presque totale du contenu des archives qui se réfèrent aux deux premiers siècles qui suivirent la reconstitution du patriarcat au sein de l'Empire ottoman. Il se pose donc une question fondamentale : quel était réellement le contenu des archives du patriarcat ou, en d'autres termes, comment fonctionnait la chancellerie patriarcale pendant la période dite post-byzantine ? Que peut-on s'attendre à y trouver ? Je vais tenter d'apporter une réponse à cette question, avant de

1. P. Valéry, « Petite lettre sur les mythes », dans *Œuvres* [1929], Gallimard, Paris 1957, p. 963-964.

passer à un second point, qui concerne le contenu actuel des archives du patriarcat.

Pour donner une réponse à cette question fondamentale, on doit lire attentivement les études qui, s'appuyant sur les documents sauvegardés de la période byzantine, c'est-à-dire les deux unités du codex sacré du XIVe siècle[2], ont tenté de découvrir le fonctionnement, la logique du fonctionnement de la chancellerie patriarcale à la période byzantine. Je me réfère à l'étude de Jean Darrouzès[3] aussi bien qu'à celles de l'équipe de Vienne[4], un effort qui avait comme résultat de révéler la logique selon laquelle la chancellerie patriarcale tenait ses archives.

Une fois que l'étude de ces deux documents de Vienne nous a donné des renseignements sur le fonctionnement de la chancellerie pendant la dernière période avant la chute de l'État byzantin, le chercheur de la periode post-

2. Ces deux unités se trouvent depuis la seconde moitié du XVIe siècle à Vienne ; voir la description des ces deux manuscrits, des Vind. hist. gr. 47 et Vind. hist. gr. 48, dans H. Hunger, *Katalog des griechischen Handscriften der Österreichischen Nationalbibliothek, I, Codices Historici, Codices Philosophici et Philologici*, Vienne 1961, p. 55-56. En ce qui concerne le projet de N. I. Nadezdin, F. Miklosich et J. Müller de publier les textes de deux manuscrits et finalement la publication des textes sans la participation de Nadezdin, voir O. Kresten, K. Sturm-Schnabl, « Aktenstücke und Briefe zur Entstehung der Ausgabe der "Acta Patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV–MCCCCII" », *Römische Historische Mittelungen* fasc. 25 (1983), p. 339-402, aussi bien que l'étude encore inédite d'I. Medvedev, « Το ρωσικό προανάκρουσμα στην πρώτη έκδοση του ιερού κώδικα του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως ». Les textes des deux manuscrits de Vienne ont connu une nouvelle édition depuis 1981 sous le titre *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, vol. I, éd. par H. Hunger et O. Kresten (1981), vol. II, éd. par H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger et C. Cupane (1995), vol. III, éd. par J. Koder, M. Hinterberger et O. Kresten, Vienne (2001).

3. J. Darrouzès, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle*, [*Archives de l'Orient chrétien* 12], Paris 1971.

4. H. Hunger, « Das Patriarchatsregister von Konstantinopel als Spiegel Byzantinischer Verhältnisse im 14. Jahrhundert », *Anzeiger phil.-hist. Kl. Österr. Akad. Wiss.* 115 (1978), p. 117-136, et aussi, *Studien zum Patriarchatsregister von Konstantinopel* I, éd. par P. Canart, C. Cupane, H. Hunger, O. Kresten, G. Prato, Vienne 1981.

byzantine est mieux informé sur ce qu'il faudrait s'attendre à trouver, ce qu'il faudrait chercher pour localiser d'autres unités de registres perdues du patriarcat.

Partant de ce point de vue, Dimitris Apostolopoulos a identifié une unité de registre synodal de la seconde moitié du XVe siècle dans le fonds d'un monastère de l'île de Samos en Grèce. En 1992, il a publié un livre dans lequel il a prouvé que ces folios, aujourd'hui insérés dans un manuscrit, sont des originaux provenant du « codex sacré », du registre synodal du patriarcat post-byzantin : cette courte unité de seize folios comprenait des documents datés de la période située juste après la prise de Constantinople par les Ottomans et la reconstitution du patriarcat au mois de janvier 1454[5]. Loin d'être nombreuse, elle contient neuf actes synodaux qui datent d'entre 1474 et 1498 et qui sont presque tous d'une valeur de premier ordre. Je n'en mentionnerai que trois, à titre d'exemple, pour montrer leur importance.

Parmi ces folios figure l'acte original par lequel un Grand Synode réuni à Constantinople avec la participation des délégués des autres patriarcats orthodoxes d'Orient renia tout ce qui avait été décidé sur l'union des Églises à Florence : par ce « tomos » émis en 1483/1484, le patriarche Syméon et le Grand Synode de Constantinople écartent toutes les décisions prises au concile de Florence : dorénavant, les chrétiens orthodoxes resteront fidèles, selon le texte du « tomos », au symbole des apôtres, aux convictions de l'Église et aux décisions des anciens « Grands Synodes œcuméniques » en ce qui concerne le saint Esprit, les azymes, etc.[6]

(Voir la photo n° 1)

Autre acte important conservé parmi ces folios, celui qui date de 1474 : il s'agit de la décision synodale par laquelle le patriarcat de Constantinople s'engage à verser chaque année à la Sublime Porte un impôt, le fameux

5. D. Apostolopoulos, *Ὁ « Ἱερὸς Κῶδιξ » τοῦ Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στὸ β' μισὸ τοῦ ΙΕ' αἰώνα. Τὰ μόνα γνωστὰ σπαράγματα*, Athènes 1992.

6. D. Apostolopoulos, *Ὁ « Ἱερὸς Κῶδιξ »*..., *op. cit.*, p. 123-133.

« χαράτζιον », engagement qui a marqué la société grecque orthodoxe à plusieurs niveaux de ses activités pendant toute la période de l'occupation ottomane[7].

(Voir la photo n° 2)

Dans le troisième des textes que je présente à titre d'exemples, le patriarche et le synode de Constantinople déclarent, en 1497, que l'habitude des prêtres et des prélats d'offrir de l'argent pour obtenir un poste est dorénavant prohibée : il s'agit là de simonie, « σιμωνία », que le patriarcat œcuménique condamne par cet acte solennel d'une façon absolue, dès les premières décennies après la Chute ; et pour rendre cette décision efficace, les contrevenants sont menacés d'excommunication. Je m'arrête ici parce qu'aujourd'hui, grâce à l'étude mentionnée plus haut, nous disposons d'une édition diplomatique et commentée de tous ces actes[8].

(Voir la photo n° 3)

Revenons à notre sujet. Cette unité de folios, comme je l'ai dit, est un résidu du « Ιερὸς Κῶδιξ », l'unité la plus ancienne de la période post-byzantine. La découverte de cette unité vient démentir l'impression que l'on pouvait avoir qu'après la prise de la Ville, la capacité de tenir des archives s'était perdue. Depuis cette mise au jour, on peut espérer trouver quelque part d'autres unités du registre synodal de la première période post-byzantine[9]. Mais ce qui intéresse avant tout notre exposé, c'est que le premier mythe qui concernait les archives patriarcales après la prise de Constantinople, et qui prétendait vain l'espoir de découvrir une continuité dans le fonctionnement de la chancellerie patriarcale, est tombé.

Examinons maintenant l'autre mythe. Le sentiment le plus répandu est

7. D. Apostolopoulos, *Ὁ « Ἱερὸς Κῶδιξ » ..., op. cit.*, p. 89-97.

8. D. Apostolopoulos, *Ὁ « Ἱερὸς Κῶδιξ » ..., op. cit.*, p. 87-168.

9. Dispersée parmi les folios du « Codex A » actuellement conservé dans les archives du patriarcat de Constantinople nous avons signalé une autre unité du codex sacré du XVIe siècle. Sur cette unité plus de détails voir *infra*.

que les registres du patriarcat commencent en 1538 ; chose qui permet de penser qu'après cette date, on pourrait s'attendre à trouver une continuité dans les archives de la chancellerie patriarcale, lacunaire peut-être, mais réelle[10]. Illusion ! Car s'il existe bien un acte daté de 1538, il ne s'agit pas d'un folio du registre : c'est un document original émis par le patriarcat à cette date mais inséré dans le registre synodal beaucoup plus tard.

(Voir la photo n° 4)

Après la date de 1538 s'intercale une lacune de trente ans avant que l'on ne retrouve une unité d'actes datés entre 1564 et 1590 et qui ont tous un trait caractéristique qui les unit : ce sont des enregistrements qui se rapportent au même sujet, des donations faites au patriarcat par des fidèles. Cette caractéristique commune prouve qu'il ne s'agit pas du codex sacré proprement dit, un codex qui contient les actes synodaux, mais d'une autre unité dans laquelle étaient enregistrées les donations et les offrandes des fidèles au patriarcat, celle-ci remontant à la période 1564-1590[11]. C'est pour cette raison que l'acte de 1538 a été collé sur un folio de cette unité : son contenu se référait à une donation du patriarche Jérémie Ier à l'église patriarcale[12].

(Voir la photo n° 5)

Finalement, à quelle date commence le registre synodal conservé aux

10. Voir le lemme par V. Stavrides, « Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον. Βιβλιοθῆκαι, Ἀρχεῖα », *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία*, IX, Athènes 1966, p. 846-847, dans lequel on peut constater l'impression rependue sur l'état actuel des archives.

11. Cette unité a fait l'objet d'une étude consacrée au codex des donations du XVIe siècle et aux circonstances historiques qui ont amené le patriarche Joasaph II à inaugurer ce codex ; v. M. Païzi-Apostolopoulou, D. Apostolopoulos, *Ἀφιερώματα καὶ δωρεὲς στὴ Μεγάλη Ἐκκλησία. Θεσμικὲς ὄψεις τῆς εὐσέβειας*, Athènes 2002, *passim*.

12. Voir la photo de cet acte, collé sur un des folios du codex des donations mentionné à la note précédente : M. Païzi-Apostolopoulou, D. Apostolopoulos, *Ἀφιερώματα..., op. cit.* p. 31

archives du patriarcat ? La réponse n'est pas simple. Après l'unité des donations s'interpose une autre lacune, jusqu'en l'an 1609, où l'on récupère à nouveau le fil d'Ariane. En effet, sur le recto du folio 19 [p. 27], on repère une inscription dont le texte permet de comprendre que le patriarche Néophyte II décida d'inaugurer cette année-là une autre unité du « Ἱερὸς Κῶδιξ » : sur les folios qui suivent, on trouve en effet un grand nombre d'actes qui obéissent à la logique du registre et qui présentent une continuité chronologique absolue, ce qui montre que cette unité est en réalité la plus ancienne du registre synodal de la période dite post-byzantine conservée aux archives du patriarcat. Après cette inscription inaugurale ont été enregistrés des actes patriarcaux et des décisions synodales qui nous permettent de connaître l'activité du synode dans son ensemble. Notons ici qu'à partir de 1616, ce registre a fini par élargir son contenu puisque qu'on y trouve dès lors enregistrés aussi des actes d'élection des prélats.

Mais, comment expliquer le fait qu'une unité du codex sacré ne commencait pas au début d'un registre, c'est-à-dire au f. 1, mais au f. 19 ? Du point de vue codicologique, cette irrégularité s'explique par les faits suivants : quand Néophyte décida d'inaugurer une nouvelle unité du registre synodal, on lui présenta un gros codex de 207 folios, dont seuls les 18 premiers étaient occupés par des textes : ce sont les textes qui appartenaient à l'unité des donations dont nous avons parlé ; tout le reste était des folios blancs. On sait la valeur considérable qu'avait en ce temps-là le papier, et le patriarche autorisa donc la chancellerie à utiliser ce codex pour y enregistrer dorénavant les décisions prises par le synode. C'est la raison pour laquelle on trouve le commencement de cette unité au f. 19 ; et c'est à ce moment là, en 1609, qu'une nouvelle numérotation fut apposée aux folios de l'ancien codex, pour en faciliter le nouvel usage[13].

Après avoir élucidé le mythe concernant le matériel des registres synodaux conservés aujourd'hui aux archives du patriarcat, et avant de passer aux constatations et aux attentes, je voudrais signaler qu'à côté de ces unités

13. Plusieurs détails sur les raisons qui ont conduit le patriarche Néophyte II à inaugurer un nouveau codex au folio 19 d'un codex plus ancien voir dans l'étude de M. Païzi-Apostolopoulou, D. Apostolopoulos, *Ἀφιερώματα…*, *op. cit.*, p. 44-45.

du registre synodal, on a récemment identifié un recueil canonique officiel de la Grande Église du XVIe siècle. Une partie de ce recueil se trouve actuellement dans l'île de Samos, une autre à Paris. L'intérêt majeur de ce recueil est d'avoir été conservé dans sa forme originale. Inauguré par le patriarche Joasaph II en janvier 1564 sous le nom « Νόμιμον de la Grande Église », il comportait, d'une part, des documents byzantins, et d'autre part, certains actes émis par le patriarche et le synode pendant le premier siècle ayant suivi la chute de Constantinople[14].

Mais il est temps d'en venir aux constatations et à ce qu'on peut en attendre, à commencer par un résumé des renseignements récoltés.

La période post-byzantine du patriarcat de Constantinople commence, on le sait, le 6 janvier 1454, quand Mehmed II en permit la reconstitution. Toutes les données montrent que la chancellerie patriarcale organisa tout de suite son fonctionnement suivant le modèle byzantin, c'est-à-dire en enregistrant dans le registre synodal tous ses actes. De ce registre s'est conservée l'unité de seize folios qui se trouve à Samos et qui couvre la période 1474-1498[15]. Pour la même période ont été signalées les minutes de quatre actes de 1476 insérées à la fin du registre synodal byzantin (actuellement f. 224 du manuscrit Vind. hist. gr. 48) [16]. À part ce materiel, on a signalé le recueil canonique officiel inauguré pendant le XVIe siècle que je viens de mentionner. Tout ce matériel se trouve actuellement en dehors des archives du patriarcat.

L'unité la plus ancienne qui se trouve aux archives du patriarcat est le registre des donations et des offrandes, qui comprend des actes allant de 1564 à 1590 ; et c'est dans cette unité qu'a été inséré le document de 1538. Vient ensuite le registre synodal des années 1609-1688 : cette unité s'appelle depuis le XIXe siècle « Codex A ». Pendant la même période, la chancellerie avait en usage une autre unité, aujourd'hui connue sous le nom de « Codex

14. D. Apostolopoulos, *Ἀνάγλυφα μιᾶς τέχνης νομικῆς. Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὴ « νομοθεσία »*, Athènes 1999.

15. Voir la note 5.

16. M. Païzi-Apostolopoulou, *Ἀνεπίσημα ἀπὸ τὸ Πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως. Παρασχέδια καὶ μαρτυρίες τοῦ 1476*, Athènes 1988.

B », qui contient des actes datés de 1612 à 1646[17]. Ces deux unités comprennent aussi des décisions synodales, des actes administratifs, des démissions de prélats, etc. Dorénavant, les unités du registre synodal présentent une régularité assez satisfaisante.

Bien entendu, on constate qu'au fil des années, des lacunes s'interposent dans les enregistrements ; des périodes entières restent dans l'ombre, car diverses catastrophes ont dévasté les archives, des catastrophes qui ne sont pas uniquement dues à la nature – comme les incendies qui se déclaraient souvent à Constantinople – mais aussi à l'initiative de quelques patriarches qui considéraient que les registres concernant leur mandat leur appartenaient en propre et les emportaient en quittant leur siège. Sur ce point, il convient de signaler que la situation n'est pas récente : dans la seconde moitié du XVIIe siècle, vers 1680, le patriarche de Jérusalem Dosithée, ayant décidé de faire copier les registres synodaux du patriarcat de Constantinople pour son propre usage, note que « [...] sur les patriarches qui ont précédé Timothée [c'est-à-dire avant la période 1612-1620] non seulement on ne peut rien dire de précis mais on ne peut trouver de registre dans les archives du patriarcat[18] ».

En tout état de cause, le matériel de la période post-byzantine qui nous est parvenu nous permet encore une constatation : il dissipe un autre mythe, qui voulait qu'à l'époque de l'occupation ottomane, les patriarches aussi bien que les officiers du patriarcat aient été illettrés, comme d'ailleurs le peuple grec. La grande majorité des textes écrits à la chancellerie prouve que ces gens connaissaient bien et utilisaient avec aisance, quelquefois même avec grande habileté, la langue savante grecque.

Passons maintenant aux attentes, c'est-à-dire à ce que nous essayons de

17. Sur le « Codex B », inauguré par le patriarche Thimothé II en 1612, voir A. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη*, IV, St. Petersburg 1899, p. 7-21 ; le manuscrit se trouve actuellement à sa place naturelle, à savoir aux archives du patriarcat de Constantinople.

18. Dosithée, patriarche de Jérusalem, *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων* [...], Bucarest 1715, p. 1169 et s.

faire au Centre National de la Recherche Scientifique à Athènes[19]. Notre but est de reconstituer l'image complète des archives patriarcales en rassemblant tous les actes émis par la chancellerie patriarcale. Bien entendu, nous avons l'intention de recueillir tous les actes qui sont parvenus jusqu'à nous sous forme soit d'original soit de copie, soit intégrale soit partielle, soit comme mention *post factum* dans les sources. De quelle manière, par quelles sources cette reconstitution peut-elle s'opérer ?

— par les actes enregistrés dans les unités du registre synodal ;

— par les copies des unités du registre synodal, réalisées avant que les originaux de la chancellerie ne soient détruits ou égarés. Tel est le cas de la « Νομικὴ Συναγωγὴ » du patriarche de Jérusalem Dosithée, qui fit copier tous les registres conservés de son temps au patriarcat ; il s'agit de 958 enregistrements, dont 280 seulement ont été sauvegardés dans leur forme originale et 680 sont des copies, témoins uniques de ces actes ;

— par les originaux d'actes qui ont été expédiés et se trouvent aujourd'hui dans les archives de leurs destinataires, personnes ou institutions, archives des métropoles ou des monastères ;

— par les collections constituées par quelques officiers du patriarcat pour leur usage personnel. Le matériel de ces collections est précieux, car il représente souvent l'unique témoignage de textes originaux que les officiers ont copiés, même si leurs critères de sélection étaient personnels dans la mesure où ils choisissaient les textes qui les intéressaient. Ces collections commencent au XVIe siècle avec celle d'Alexandre, fils d'Hiérax, suivie de celles de Spandonis, Critias, Nikolaos Karatzas, etc., pour s'achever au XIXe siècle avec la collection de Stavrakis Aristarchis, aujourd'hui à la Bibliothèque vaticane ;

— en outre, nous recherchons des mentions d'actes perdus dans les textes d'autres actes, dans des sources littéraires ou d'autres documents historiques.

Tous ces documents, originaux ou copies, constituent un vaste réservoir

19. Voir D. Apostolopoulos, P. Mihailaris, M. Païzi-Apostolopoulou, *Institutions and Ideology in Modern Greek Society, 15th–19th c. First Project Report*, Athènes 2000, p. 23 et s.

qui apporte une aide précieuse dans la reconstitution de tout ce qui est perdu dans les archives du patriarcat de Constantinople.

Il est évident que le caractère dispersé du matériel rend ce travail long et difficile, mais le but en vaut la peine : il n'est personne qui ne comprenne les services que peut rendre ce matériel. L'étude du contenu des archives patriarcales nous donnera une image intégrale de l'activité de la grande institution que fut le patriarcat de Constantinople. Bien des disciplines y trouvent leur intérêt : outre le droit canon, l'histoire religieuse, mais aussi l'histoire économique et jusqu'à l'histoire politique. Car le patriarcat de Constantinople tenait alors un rôle beaucoup plus crucial qu'à l'époque byzantine, puisque s'ajoutait à son rayonnement religieux une implication active et un pouvoir politique sur les orthodoxes assujettis à la domination ottomane.

Machi Païzi-Apostolopoulou
Fondation Nationale de la Recherche Scientifique – Athènes

PARASKEVAS KONORTAS

RELATIONS FINANCIÈRES ENTRE LE PATRIARCAT ORTHODOXE DE CONSTANTINOPLE ET LA SUBLIME PORTE (1453-FIN DU XVI[e] SIÈCLE)

Des études qui ont vu le jour surtout durant les quarante dernières années ont démontré l'importance des documents ottomans « ecclésiastiques » pour la connaissance de la nature des relations entre le patriarcat et la Porte et ont démontré certains points que – pour des raisons évidentes – seules les sources ecclésiastiques ne sauraient éclairer[1]. Parmi les documents otto-

1. Il s'agit des études suivantes, classées ici par ordre chronologique : J. Kabrda, *Le système fiscal de l'Église Orthodoxe dans l'Empire ottoman*, Brno 1969 ; P. Chidiroglou, « Σουλτανικά βεράτια », *Επετηρίς Κέντρου Επιστημονικών Ερευνών* 7 (1973), p. 119-250 ; R. Trickovic, « Sprska crkva sredinom XVII veka », *Glas CCCXX Srpske Akademije nauka i umetnosti. Odelenije istorijskih nauka* 2 (1980), p. 61-164 ; M. Maxim, « Les relations des pays roumains avec l'Archevêché d'Ohrid à la lumière de documents turcs inédits », *Revue des Études Sud-Est Européennes* 19/4 (1981), p. 653-671; B. Braude, « Foundation Myths of the Millet System », in B. Braude-B. Lewis (éds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functionning of a Plural Society*, I, New York-Londres 1982, p. 69-88 ; H. Inalcik, « Ottoman Archival Materials on Millets », in B. Braude-B. Lewis, *Christians…*, *op. cit.*, I, p. 437-449 ; P. Konortas, « Les rapports juridiques entre le Patriarcat Orthodoxe de Constantinople et l'Empire ottoman (1453-1600) : problèmes d'approche », *Questions et débâts sur l'Europe Centrale et Orientale* 4 (1985), p. 149-188 ; P. Konortas, « Η οθωμανική κρίση του τέλους του ΙϚ' αιώνα και το Οικουμενικό Πατριαρχείο », *Τα Ιστορικά* 2/3 (1985), p. 45-76 ; P. Konortas, « Les contributions ecclésiastiques *Patriarchikè Zèteia* et *Basilikon Charatzion* : contribution à l'histoire économique du Patriarcat Œcuménique aux XV[e] et XVI[e] siècles », in Centre des Recherches Néohelleniques / Fondation nationale de la Recherche scientifique (éd.), *Actes du IIe colloque international d'histoire. Économies médi-*

mans relatifs à ce sujet une place primordiale revient aux *berats*, documents émis par le sultan qui permettaient au patriarche et aux autres prélats orthodoxes d'exercer leurs fonctions. Les études ci-dessus mentionnées ont souligné que pour connaître à font certains faits relatifs à l'histoire du patriarcat durant la période de la domination ottomane, on doit aussi connaître l'ordre politique ottoman, et plus particulièrement les institutions ottomanes. À ce sujet les *berats* sont très importants car ces documents seuls accordaient aux yeux des autorités ottomanes le droit aux prélats d'exercer leurs fonctions tout en décrivant leurs obligations et leurs compétences. Par ailleurs les *berats* constituent – jusqu'au milieu du XIXe siècle – les sources principales qui permettent de connaître le point de vue ottoman sur la question – tant débattue depuis la fin du XIXe siècle – des « privi-

terrannéennes, équilibres et intercommunications (XIIIe-XVIe siècles), III, Athènes 1986, p. 217-255 ; P. Konortas « Η εξέλιξη των εκκλησιαστικών βερατίων και το Προνομιακόν Ζήτημα. Η περίπτωση του νόθου βερατίου του Μητροπολίτη Λαρίσης Λεοντίου », *Τα Ιστορικά* 5/9 (1988), p. 259-286 ; P. Konortas, « Considérations ottomanes au sujet du statut du Patriarcat Orthodoxe de Constantinople. Quelques hypothèses », in Comité national grec des Études du Sud-Est européen / Centre d'Études du Sud-Est européen, *Communications grecques présentées au IVe Congrès International des Études du Sud-Est Européen* (éd.), Athènes 1990, p. 213-226 ; H. Inalcik, « The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans », *Turcica* 21/23 (1991), p. 412-421 ; P. Konortas, « Σύντομο σχεδίασμα μίας συγγραφής της ιστορίας του Οικουμενικού Πατριαρχείου από την Άλωση ώς τις αρχές του 20ού αιώνα με αφορμή τη μελέτη του Gunnar Hering *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή πολιτική* », *Σύγχρονα Θέματα* 18/56 (1995), p. 75-86 ; E. Zachariadou, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, Athènes 1996 ; P. Konortas, « From *tâ'ife* to *millet* : Ottoman Terms for the Ottoman Greek-Orthodox Community », in D. Gondicas-Ch. Issawi (éds.), *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism : Politics, Economy and Society in the Nineteenth Century*, Princeton 1998, p. 169-179 ; P. Konortas, *Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο. 17ος-αρές 20ού αιώνα*, Athènes 1998. De nouveaux documents ottomans concernant le Patriarcat ont été publiés récemment : cf. E. Zachariadou, *Έγγραφα..., op. cit.*, p. 157 ss. et G. Salakides, *Sultansurkunden des Athos-Klosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I.*, Thessalonique 1995, p. 31 ss.

lèges » de l'Église orthodoxe. Autrement dit, les *berats* désignent le cadre des relations d'une part entre l'administartion ottomane et le patriarcat et d'autre part les rapports entre les membres du haut-clergé orthodoxe comme d'ailleurs entre les prélats et leurs ouailles selon l'ordre juridique ottoman.

Il est toutefois évident que les éléments fournis par les *berats* doivent être confrontés à des informations qu'on peut tirer d'autres sources (actes ecclésiastiques et chroniques par exemple) : les *berats*, comme d'ailleurs chaque texte à caractère juridique émis par tout pouvoir politique, désignent l'idéologie aussi bien que les objectifs et les intêrets politiques du pouvoir ottoman. Il faut donc tenir compte du fait qu'il est souvent possible que les *berats* ne reflètent pas toujours la réalité mais plutôt la réalité telle qu'elle était souhaitée par la Porte. Malgré les réticences ci-dessus mentionnées, l'étude des positions et des intentions de l'administration ottomane peut contribuer à un degré considérable à la connaissance de l'histoire de la Grande Église durant la longue période ottomane.

Il est à souligner que tous les *berats* présentent, surtout à partir du milieu du XVIIe siècle, un caractère stéréotypé. De même, à partir du milieu du XVIIe siècle, les *berats* d'une période concrète octroyés aux membres du haut-clergé qui dépendait du patriarcat orthodoxe de Constantinople contiennent le même nombre de dispositions (les *berats* patriarcaux ont toujours un plus grand nombre de dispositions que leurs homologues métropolitains de la même période). Par conséquent, le nombre des dispositions et plus rarement le contenu et les termes utilisés dans des dispositions concrètes se transformaient à des moments concrets pour tous les *berats* de la même catégorie. Ces deux caractéristiques offrent un avantage à la recherche relative au point de vue du pouvoir ottoman au sujet du statut – et de l'évolution de ce statut – que les sultans reservaient aux membres du haut-clergé orthodoxe : puisque les changements des dispositions des *berats* s'effectuaient à des moments précis pour les documents de la même catégorie, toute disposition qui s'intégrait au corps des *berats* ou en était soustraite, mais aussi le changement d'un terme par un autre, peuvent signifier des changements considérables dans le statut de

l'Église et ses rapports avec le pouvoir, aussi bien que dans les compétences des prélats vis à vis d'autres clercs et de leurs ouailles[2].

À travers les études ci-dessus mentionnées qui tiennent compte des *berats* nous pouvons déduire certaines lignes de force :

1. L'Église orthodoxe fut intégrée dans les rouages administratifs ottomans et l'ordre juridique ottoman. Elle fut « dotée » par les sultans d'un statut qui ne coincidait pas sur plusieurs points avec les conceptions du droit byzantino-romain, des Canons et de la tradition établie progressivement depuis le IVe siècle, pour devenir finalement – du moins du point de vue des sultans – partie intégrante de l'administration ottomane.

2. Pour des raisons juridiques et – surtout – politiques, la Grande Église ne fut pas reconnue en tant qu'institution par l'ordre juridique ottoman jusqu'au milieu du XIXe siècle. À travers les *berats* on ne discèrne que des liens personnels entre le sultan et chacun des members du haut-clergé orthodoxe (patriarches, archévêques, métropolites, et évêques) : suivant la lettre des textes en question, le monarque ottoman semble accorder à chacun de ces prélats une partie de son pouvoir absolu, celle de « surveiller les habitudes érronées des infidèles », à savoir de ses sujets orthodoxes. Le sultan accordait à travers les *berats* à chaque prélat, suivant son grade, le *patriklik*, le *midrepolidlik* ou le *piskoposluk*, respectivement le pouvoir patriarcal, métropolitain ou épiscopal qui seul – d'après le point de vue ottoman – permettait aux prélats d'exercer leur fonctions sur leurs subalternes ecclésiastiques aussi bien que sur leurs ouailles sans obstacles de la part de quiconque.

3. Ainsi le patriarche et les autres prélats orthodoxes étaient considérés par le pouvoir ottoman comme fonctionnaires administratifs, auxquels le sultan accordait – et retirait – le droit d'exercer leurs fonctions par une nomination et, respectivement, par une destitution.

4. Depuis 1474, année de l'imposition du *maktu'* (*βασιλικόν χαράτζιον*), taxe que le patriarche était obligé d'acquitter au Trésor ottoman annuellement, le pouvoir patriarcal était aussi considéré par la Porte

2. Sur les berats « ecclésiastiques », cf., entre autres, Kabrda, *Église...*, *op. cit.*, p. 24-29, P. Chidiroglou, « Σουλτανικά βεράτια... », *op. cit.*, p. 121 ss, E. Zachariadou, *Ἔγγραφα...*, *op. cit.*, p. 147 et la bibliographie qui y est citée.

comme une sorte de *mukata'a*, ou un affermage de revenues impériaux : la dignité patriarcale n'était désormais aux yeux de l'administration ottomane qu'une fonction administrative. Elle ressemblait aussi à une concession à ferme des revenus liés au *patriklik*, concession renouvelable tous les ans à condition qu'un autre clerc-enchérisseur n'offrît pas davantage. Le fait que l'administration ottomane considérait les fonctions patriarcales comme une charge administrative qui impliquait aussi la concession par le pouvoir de revenues à durée déterminée explique d'ailleurs d'un point de vue juridique pourquoi le sultan ne reconnaissait pas à la dignité du patriarche de caractère viager. Cela ne se fera qu'à partir de 1714, quand fut accordé au patriarche le statut d'un détenteur de *mâlikâne* ou concession à vie des revenues d'État. Par conséquent la Porte n'accorda à la fonction patriarcale de statut proche des conceptions ecclésiastiques et du droit canonique, sans toutefois s'écarter des institutions ottomanes, qu'au début du XVIIIe siècle[3].

Dans l'étude qui suit, nous allons d'abord dresser une liste des *berats* connus qui ont été émis durant les XVe et XVIe siècles. Ensuite nous tenterons de fournir quelques éléments sur l'image que se faisait la Porte de ses relations avec le patriarche et les autres membres du haut-clergé orthodoxe à travers les obligations financières des prélats à l'égard du sultan. Suivra l'examen de la procédure nécessaire pour l'acquittement de ces sommes au Trésor. Enfin nous passerons – toujours à travers les *berats* – à un examen rapide des ressources des prélats qui leur permettaient, entre autres, de verser les sommes dues au sultan. Les obligations financières à l'égard de la Porte créaient pour les prélats une necéssité urgente de trouver des ressources supplémentaires. Ces ressources devaient être recherchées auprès de tous ceux qui dépendaient de la juridiction du patriarche : l'Église et l'administration ottomane avaient des intérêts communs à encaisser rapidement et d'une manière efficace les sommes en question. À ce sujet il est très utile de voir si l'administration ottomane apportait son secours aux prélats.

3. Sur le statut juridique du Patriarcat au sein de l'Empire ottoman durant les XVe et XVIe siècles, cf. à titre indicatif P. Konortas, « Hypothèses... », *op. cit.*, et E. Zachariadou, *Ἔγγραφα...*, *op. cit.*

Les *berats* dont nous disposons jusqu'à présent et qui se refèrrent aux xv[e] et xvi[e] siècles ne s'élèvent qu'au nombre de sept et sont, par ordre chronologique, les suivants :

1. *Berat* accordé à un métropolite inconnu de rite non précisé (très probablement orthodoxe) qui aurait exercé ses fonctions sur les chrétiens d'une circonscription également non precisée. Le texte n'est pas daté. Il s'agit probablement d'un formulaire émis par la chancellerie impériale qui aurait servi de base aux *berats* octroyés à des métropolites par l'administration ottomane[4] [désormais *berat* métropolitain du xv[e] siècle].

2. *Berat* accordé au patriarche Symeôn I[er], émis entre le 29 avril et le 8 mai 1483[5] [désormais *berat* de 1483].

3. *Berat* accordé au patriarche Jérémie I[er], émis le 17 octobre 1525[6] [désormais *berat* de 1525].

4. *Berat* accordé à l'archévêque de Karpathos (île du Dodécanèse) Jean, émis le 25 juin 1551[7] [désormais *berat* de 1551].

5. *Berat* accordé à l'évêque de Kassandreia (en Chalcidique/Macédoine) Pachôme, émis le 26 mars 1564[8] [désormais *berat* de 1564].

4. Édition : F. Babinger, *Sultanische Urkunden zur Geschichte des Osmanischen Wirtschaft und Staatsverwaltung am Ausgang der Herrschaft Mehmeds II des Eroberers*, Munich 1956, p. 229-232 et R. Anhegger-H. Inalcik, *Kânûnnâmê –i sultani ber müceb –i 'örf –i 'Osmani. II. Mehmed ve II. Bayezid devirlerine ait yasakname ve kanunnameler*, Ankara 1956, p. 65. Résumé et commentaires en français par N. Beldiceanu, *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris: Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. Fonds turc ancien 39*, Paris-Le Hague 1960, I, p. 41, 43, 48, 49, 50 et 141. Beldiceanu date le texte vers la fin du règne de Mehmed II, alors que selon E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 81 et 150, le texte date de la période qui précéda la chute de Constantinople.

5. Édition: E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 160-162 et G. Salakides, *Sultansurkunden...*, *op. cit.*, p. 35-38.

6. Édition : E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 177-178.

7. Édition : E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 181-182.

8. Édition : E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 183-184.

6. *Berat* accordé à l'évêque de Lernê (ayant autorité sur les îles Leros, Kalymnos et Astypalaia du Dodécanèse) Kallistos, émis le 24 mars 1567[9] [désormais *berat* de 1567].

7. *Berat* accordé au Métropolite de Pancevo (en Voïvodine/Serbie), suffragant de l'archévêque autocéphale de Pec, André, émis le 3 avril 1582[10] [désormais *berat* de 1582].

Malgré ce petit nombre de *berats* disponibles – parmi lesquels deux seulement furent accordés à des patriarches de Constantinople – nous allons essayer d'établir certaines lignes de force au sujet des relations financières entre le patriarcat et la Porte jusqu'à la fin du xvi[e] siècle à travers l'étude des dispositions des textes ci-dessus mentionnés en les confrontant à des données fournies par certaines sources ecclésiastiques de la même période.

Les dispositions des *berats* relatives à des questions financières s'élèvent au nombre de quinze, et sont les suivantes :

> a. La nomination et l'octroi du *berat* par le sultan sont liés au versement du *peskes*. Plus particulièrement le patriarche – ayant déjà reçu la nomination après le versement du *peskes* – reçoit son *berat* après la promesse du versement régulier du *maktu'* et bien sûr reste à son poste s'il acquitte effectivement cette somme au Trésor tous les ans. Désormais, personne ne doit gêner le patriarche dans l'exercice de ses pouvoirs [articles 1, 2, 3 et 5].
>
> b. Personne ne doit verser au Trésor plus que le patriarche en fonction pour obtenir le pouvoir patriarcal [article 2, seulement dans le texte du *berat* patriarcal de 1483].
>
> c. Les métropolites et les évêques obtiennent leur charge après le versement du *peskes* au Trésor [article 4].
>
> d. Le patriarche et les métropolites bénéficient de l'usufruit des biens mobiliers et immobiliers « relatifs au pouvoir patriarcal » ou, respectivement, métropolitain. Plus particulièrement – selon le

9. Édition : E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 187.

10. Édition : V. Boskov-D. Bojanic, « Sultanske povelje iz Manastira Hilandara. Regesta I komentar za period 1512-1601 », *Hilendarski Zbornik* 8 (1991), p. 207-208.

berat seul de 1483 – le patriarche bénéficie des biens et est exempt de tout impôt relatif à l'« église » (monastère) de Pammakaristos (le siège du patriarcat à l'époque) et de deux églises qui lui sont dépendantes [article 6].

e. Des biens alimentaires apportés au monastère de Pammakaristos sont exempts d'impôt des douanes [article 7, seulement dans le texte du *berat* de 1483].

f. Le métropolite est exempt de certains impôts [article 8, seulement dans le *berat* métropolitain du XV[e] siècle].

g. Le testament des clercs rédigé selon leurs « coutumes », à savoir le droit byzantino-romain, est reconnu comme valable par les autorités [article 9].

h. Personne ne peut s'immiscer, à part le patriarche, lorsque les laïcs orthodoxes procèdent à la rédaction de testament suivant leurs « coutumes », à savoir le droit byzantino-romain. De même, personne ne peut s'immiscer quand les laïcs en question laissent des biens au patriarche par leur testament [article 10].

i. Le patriarche peut disposer des biens des clercs décédés jusqu'à la somme de 5000 aspres, le reste étant perçu par le Trésor [article 11].

j. Personne ne doit s'immiscer dans les « dettes des églises » envers les membres du haut-clergé à part les prélats eux-mêmes [article 12, seulement dans le *berat* de 1483].

k. Personne ne peut s'immiscer quand les orthodoxes font, chacun selon sa situation, à titre bénévole, des donations au patriarche et aux autres membres du haut-clergé, afin qu'ils puissent acquitter les sommes des *peskes*. [article 13].

l. Le métropolite perçoit les droits de mariage, ainsi que la *μητροπολιτική ζητεία* (somme versée tous les ans par les prêtres et les foyers orthodoxes) [article 14, seulement dans le *berat* de 1582].

m. Les autorités locales doivent par leurs ordres percevoir tout ce qui est dû au patriarche relevant de son pouvoir patriarcal et le

lui donner [article 15].

n. On ne doit pas soustraire au métropolite les chevaux et les ânes qui lui appartiennent [article 16, seulement dans le *berat* de 1551].

Si on essaie de codifier les disposition ci-dessus exposées, on peut discerner les thématiques suivantes :

a. Conditions financières relatives à l'obtention et au maintien du pouvoir patriarcal [articles1, 2, 3, 4 et 5].

b. Régime fiscal privilégié pour les membres du haut-clergé en ce qui concerne surtout certains de leurs revenus [articles 6, 7, 8].

c. Garantie de la part de l'État du droit des prélats de bénéficier des biens provenant des clercs et des laïcs orthodoxes en vertue des testaments. [articles 9, 10, 11].

d. Le patriarche et les autres prélats peuvent disposer librement des biens relatifs à leur fonction [articles 6 et 16].

e. Le prélat perçoit sans obstacles et sans objections certains revenus provenant des clercs et des laïcs de sa circonscription [articles 13 et 14].

f. Les autorités ottomanes locales compétentes sont sommées de secourir les prélats à la perception de certains revenus ecclésiastiques [article 15].

g. Le patriarche et les métropolites ont le droit de contrôler sans obstacles les finances des monastères et des églises qui dépendent d'eux [article 12].

Afin de pouvoir procéder à la comparaison des dispositions des *berats* qui nous concernent nous avons dressé le tableau suivant :

	XVe siècle (?) (M)	1483 (P)	1525 (P)	1551 (M)	1564 (E)	1567 (E)	1582 (M/I)
articles							
1	X	X	X	X	X	X	X
2		X	X				
3		X					
4		X	X				
5		X					
6		X	X	X	X	(X)	X
7		X					
8	X						
9		X	X	X	X		X
10		X	X				
11		X	X	X	X		X
12		X					
13		X	X				
14							X
15		X	X				
16				X			

P = *Berat* patriarcal
M = *Berat* metropolitain ou accordé à un archêvéque
E = *Berat* épiscopal
I = Prélat dépendant de l'archévêché autocéphale de Pec

On constate d'abord que le nombre des dispositions des *berats* patriarcaux est beaucoup plus grand que celui contenu dans les autres *berats*, ce qui paraît logique, les pouvoirs du patriarche étant plus étendus que ceux des autres prélats. Une deuxième remarque concerne les *berats* homologues : les *berats* métropolitains ou épiscopaux diffèrent entre eux, contrairement aux *berats* de cette catégorie émis à partir du XVIIe siècle[11]. Il en est de même

11. Sur les *berats* patriarcaux et métropolitains du XVIIe jusqu'au début du XXe siècle, cf. P. Konortas, *Θεωρήσεις...*, *op. cit.*, p. 56 ss.

avec les deux *berats* patriarcaux que nous connaissons pour cette période. Ceci pourrait signifier qu'il n y avait pas, à la chancellerie impériale durant la période qui nous intéresse ici, de formulaire pour chaque catégorie de *berats* comme il y en aura plus tard. Enfin, le *berat* de 1483 contient beaucoup plus de dispositions que son homologue plus tardif de 1525. Comme on ne dispose pas d'autres textes semblables pour les XVe et XVIe siècles, on ne peut qu'émettre des hypothèses, finalement osées en l'état actuel de nos connaissances : il est possible que le *berat* de 1483, émis à peine deux ans après la mort de Mehmet II, reflète des réalités de son règne. Selon la même hypothèse, le *berat* de 1525 refléterait peut-être le règne de son successeur Bayezid II (1481-1512), un sultan plutôt plus proche du droit musulman. Il est donc bien possible qu'à un certain moment de son règne, Bayezid II ait soustrait certaines dispositions qui existaient dans les *berats* accordés par son père en intégrant davantage, dans le même temps, le patriarcat dans les institutions ottomanes. Ainsi peut peut-être être expliquée le manque au *berat* de 1525 et aux autres *berats* qui ont suivi de la disposition de l'article 2, comme d'ailleurs la disposition qui stipule que le patriarche doit être élu par le Synode. D'ailleurs les chroniques grecques de l'époque soulignent que Bayezid II était assez sévère vis-à-vis de la communauté orthodoxe quand il s'agissait des questions qui touchaient le droit musulman. On doit enfin souligner que la plupart des dispositions qui manquent au *berat* de 1525 mais qui existent dans celui de 1483 apparaissent dans les *berats* métropolitains et patriarcaux plus tardifs[12].

Examinons par exemple l'évolution de la disposition des *berats* présente dans ces textes depuis le XVe siècle et qui concerne la garantie par le sultan du droit du patriarche ou du métropolite de percevoir les biens des clercs qui décédaient sans héritiers. Jusqu'au début du XVIIe siècle, le patriarche a le droit de ne percevoir les biens en question que jusqu'à la somme des 5000 aspres, alors que le reste était perçu par le Trésor[13]. Par la suite, à partir du milieu du XVIIe siècle, le patriarche ou le métropolite ont le

12. Cf. P. Konortas, *Θεωρήσεις...*, *op. cit.*, p. 482-501.
13. Voir à titre d'exemple le *berat* de 1525, publié par E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 178.

droit de percevoir la totalité des biens des clercs décédés sans héritiers[14]. L'évolution ci-dessus mentionnée démontre une extension progressive des compétences du patriarche. Il en est de même au sujet de la disposition de l'article 13 : selon les *berats* de 1483 et de 1525 les contributions des fidèles aux patriarche sont clairement qualifiées de volontaires[15]. La disposition homologue du *berat* patriarcal de 1662 et des *berats* qui suivent jusqu'au milieu du XIX[e] siècle sont tout à fait différentes : les fidèles sont désormais obligés d'acquitter et, en plus, « sans objections », les contributions dues au patriarche[16].

Durant la période qui nous intéresse, le patriarche devait verser deux sommes afin d'être nommé et se voir octroyer son *berat* de la part du sultan : il s'agit du *peskes* et du *maktu'*.

Le *peskes* était un « don » que le patriarche – comme d'ailleurs tout prélat orthodoxe – acquittait au sultan quand il se faisait octroyer le *patriklik* ou pouvoir patriarcal par le monarque ottoman. Ce don fut imposé vers 1464-1465[17]. Chaque patriarche versait au début comme *peskes* 500 pièces d'or, mais la somme fut augmentée progressivent pour arriver à la fin du XVI[e] siècle à 40 000 pièces d'or, et être finalement « réduite » à la fin de la période qui nous intéresse à 20 000 pièces d'or[18]. On doit souligner que l'acquittement du *peskes* ne signifiait point corruption : le don était acquité au sultan

14. Ainsi par exemple stipule à ce sujet le *berat* patriarcal de 1662, publié par M. Gedeon, *Επίσημα γράμματα τουρκικά αναφερόμενα εις τα εκκλησιαστικά ημών δίκαια*, Constantinople 1910, p. 11.

15. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 161 et 178.

16. Pour le *berat* de 1662, voir M. Gedeon, *Γράμματα...*, *op. cit.*, p. 11.

17. Génnade II Scholarios, le premier patriarche orthodoxe de Constantinople écrit dans une lettre expédiée en 1464/5 sur les conditions et la date de l'imposition du *peskes* au Patriarche que « ...l'Église fut rendue alors [quand Gennade accéda au trône patriarcal, donc en 1454] exemptée de toute obligation financière par nous [...] et resta telle jusqu'à nos successeurs. Or cette grande nouveauté qui survint maintenant [l'imposition du *peskes*] eut lieu par nous, les chrétiens... » : L. Petit-X. Siderides-M. Jugie (éds.), *Oeuvres complètes de Georges Scholarios*, IV, Paris 1930, p. 266.

18. Cf. P. Konortas, « Κρίση... », *op. cit.*, p. 56 ss.

par tout fonctionnaire ottoman en guise de remerciement pour l'octroi d'une fonction administrative.

Une taxe, annuelle cette fois, connue sous le terme *maktu'*, fut imposée au patriarche seul par la Porte en 1474[19]. Comme le *peskes*, le *maktu'* connut à son tour une augmentation durant le XVI[e] siècle[20].

En realité, la nomination (*nasp*) du patriarche et de chaque membre du haut clergé par le sultan correspondait à l'acquittement du *peskes*, alors que l'octroi du *berat* s'opérait après la promesse du versement annuel du *maktu'*. Seul le *berat* permettait, aux yeux de l'administration ottomane, au patriarche d'exercer ses fonctions ou de bénéficier selon la terminologie juridique ottomane de l'usufruit (*tassaruf*) du pouvoir patriarcal (*patriklik*). Le sultan donc procédait d'abord à une nomination du patriarche liée à l'acquittement du *peskes* et par la suite octroyait les pouvoirs liés au *patriklik* pourvu que le patriarche promettait l'acquittement régulier du *maktu'*[21].

À travers les *berats* connus des XV[e] et XVI[e] siècles, on ne dispose pas d'un grand nombre d'indications en ce qui concerne la procédure par laquelle s'effectuait l'acquittement de ces sommes par le patriarche au service administratif compétent du pouvoir central. Les seules informations désignent un « registre imperial » (*defter –i hakani*). Plus précisément, on laisse entendre à travers le texte du *berat* de 1567 qu'on a eu recours au registre ci-dessus mentionné avant l'octroi du *berat*[22]. Une mention semblable existe aussi dans le texte du *berat* de 1551[23]. Des informations sur un « registre » où on enregistrait tout ce que le patriarche devait verser au Trésor sont fournies aussi par un acte synodal daté de 1580 : le registre en question y est qualifié également de « registre imperial » (*κατάστιχον τῆς βασιλείας*) ou on enregistrait toutes les augmentations eventuelles du

19. Pour l'edition la plus récente de l'acte, voir D. Apostolopoulos, *Ο « Ιερός Κώδιξ » του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στο Β μισό του ΙΕ' αιώνα. Τα μόνα γνωστά σπαράγματα*, Athènes 1992, p. 90-93.

20. Cf. P. Konortas, « Κρίση... », *op. cit.*, p. 55-56.

21. Cf. P. Konortas, *Θεωρήσεις...*, *op. cit.*, p. 168-169.

22. E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 187.

23. E. Zachariadou, *Έγγραφα...*, *op. cit.*, p. 181.

peskes et du *maktu'*[24]. Enfin dans un *ferman* (ordre impérial) de 1635 qui concerne le métropolite de Pelagônia suffragant de l'archévêque autocéphale d'Achrida (aujourd'hui Ohrid/Fyrom), il est stipulé que le *berat* de ce prélat fut émis par le service financier de l'administration centrale (*maliye*)[25]. Quoique les données ci-dessus mentionnées soient insuffisantes, elles fournissent néanmoins l'information que l'administration ottomane avait lié – au moins depuis le XVIe siècle – l'octroi des *berats* et par conséqent la possibilité des membres du haut-clergé d'exercer leurs fonctions à des conditions d'ordre financier. Toutefois, il n'est pas clair, à travers ces sources, s'il y avait durant la période en question un service financier spécial compétent pour s'occuper des taxes versées au Trésor par les membres du haut-clergé. Un tel service, le *Piskopos mukata'asi kalemi*, fut fondé en 1640[26].

Le fait que l'administration ottomane ait considéré jusqu'au milieu du XIXᵉ siècle le patriarche et ses prélats suffragants comme facteurs qui pouvaient apporter des revenues au Trésor a considérablement influencé les relations entre, d'une part, les membres de la hiérarchie ecclésiastique, et, d'autre part, entre ceux-ci et leurs ouailles. Il a déjà été mentionné que la condition principale imposée par la Porte afin d'octroyer à un prélat le pouvoir patriarcal, mais aussi afin de permettre à ce même prélat de l'exercer, était l'acquittement des obligations financières de celui-ci. À ce sujet les *berats* sont très clairs : leur texte exprime surtout un accord entre deux personnes, à savoir le sultan et le patriarche. Selon cet accord, le sultan octroie le pouvoir patriarcal, alors que le patriarche, nommé par le monarque, doit acquitter dans les délais prescrits les taxes promises imposées d'ailleurs par le pouvoir.

24. « Si tel était le cas [si le Pariarche Jérémie Ier avait proposé à la Porte une augmentation de la somme du *peskes*] il aurait éte inscrit au registre impérial et l'Église aurait été avisée » : K. Sathas, *Βιογραφικὸν σχεδίασμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β (1572-1594)*, Athènes 1870, p. 150.

25. J. Kabrda, *Église...*, *op. cit.*, p. 107.

26. Cf. H. Inalcik, « Materials... », *op. cit.*, p. 440-444. Une étude particulière sur l'Archévêché de Pec durant la période 1641-1655, fondée sur des éléments fournis par les registres du *Piskopos mukata'asi kalemi* fut rédigée par R. Trickovic, « Crkva... », *op. cit.*).

Il est aussi clair à travers le texte des *berats* que le patriarche seul – et pas l'Église, qui n'existait pas suivant l'ordre juridique ottoman en tant que personne morale – était la personne obligée à acquitter le *peskes* et le *maktu'* et – dans le cas des *berats* métropolitains ou episcopaux – le métropolite ou, respectivement, l'evêque, ces derniers étant obligés de ne verser que le *peskes*. Selon les conceptions ottomanes la seule possibilité pour le patriarche d'obtenir les sommes qu'il devait acquitter au Trésor était de les repartir à son tour à ceux sur lesquels le sultan lui permettait d'exercer son pouvoir, à savoir les clercs qui lui étaient subalternes aussi bien que ses ouailles. Très vite, déjà en 1474, la même année de l'imposition du *maktu'* par la Porte, le Synode du patriarcat décida, par un acte spécial, de répartir la somme sur les métropolites[27]. Fait encore plus éloquent à ce sujet, quand, plus tard, les exigeances financières de la Porte combinées avec la crise économique de la fin du XVIᵉ siècle furent plus pesantes, le patriarche imposa aux fidèles – alors que ces derniers n'offraient jusqu'alors aux moins théoriquement que des sommes bénévoles – des taxes ecclésiastiques annuelles et des contributions extraordinaires obligatoires[28]. Il est évident aussi que l'ordre juridique ottoman renforçait le caractère personnel du pouvoir patriarcal : puisque le patriarche était le seul responsable en ce qui concerne ses obligations financières à l'égard du sultan, il semblait tout à fait logique qu'il sollicite le secours de la machine administrative ottomane au cas où tous ceux auxquels le Synode avait réparti les sommes refusaient de les acquitter ou les versaient au patriarche avec retard. À partir du XVIIᵉ siècle, et surtout du XVIIIᵉ siècle, les *berats* patriarcaux et métropolitains contiennent un grand nombre de dispositions en vertu desquelles le sultan ordonne aux membres du clergé aussi bien qu'aux laïcs orthodoxes de verser au patriarche et à ses émissaires les sommes qu'il lui doivent. La mention exhaustive des obligations financières du clergé et des ouailles à l'égard du patriarche dans ces *berats* démontre que, d'une part, il y avait des réactions

27. « Nous acceptons tous et en commun, étant en ultime danger, de verser annuellemant ce *χαράτζιον* » : E. Stamatiades, *Ἐκκλησιαστικὰ σύλλεκτα*, Samos 1891, p. 15.

28. Cf. P. Konortas, « *Charatzion* ... », *op. cit.*, p. 219 ss.

de la part des clercs et des laïcs à verser les sommes en question et que, d'autre part, le patriarche lui-même demandait l'insertion d'une manière exhaustive et même répétitive de ces dispositions dans les *berats* et leur mention dans les textes en question. À partir du moment où une contribution due au patriarche était intégrée dans le texte des *berats*, tout refus concernant son acquittement constituait automatiquement refus d'obéissance à la volonté impériale et était réprimée en tant que tel. Ainsi, dans le cas où émergeaient des problèmes à ce sujet, le patriarche avait la possibilité, suivant les dispositions de son *berat*, de provoquer la mobilisation des forces de l'ordre afin d'obliger les insoumis à l'obéissance. Il est évident que la sollicitation de l'aide des forces de l'ordre liait encore davantage le patriarche et les autres membres du haut-clergé au pouvoir ottoman[29].

L'étude des conditions financières pour l'accès d'un patriarche au trône que la Porte avait très tôt imposées démontre que les sultans ne souhaitaient pas seulement se montrer ou être le pouvoir qui « faisait » le patriarche : très tôt, l'administration ottomane semble avoir considéré que les exemptions fiscales qu'elle avait octroyées aux members du haut-clergé immédiatement

29. Selon des dispositions des *berats* émis à partir du XVIIe siècle, chaque foyer orthodoxe était obligé à verser tous les ans au patriarche la « taxe annuelle relative au pouvoir patriarcal » (*senevi patriklik rüsümü*), taxe qui coincide avec la *πατριαρχική ζητεία* des textes ecclésiastiques. Il semble que plusieurs fois les personnes obligées à verser cette taxe au patriarche essayaient par plusieurs moyens d'en échapper ou de payer des sommes moins élevées que les sommes préscrites. Ceci aurait poussé le patriarche à demander à l'Administration centrale l'insertion dans les *berats* d'une disposition supplémentaire qui garantirait la perception de ces sommes dans leur totalité. Ainsi à partir de la première moitié du XVIIIe siècle apparaît dans les *berats* la disposition suivante : « Au moment où [le patriarche et ses représentants] collectent la contribution pour l'État (*mal –i miri*) [donc les sommes que les prélats doivent verser au Trésor], certains *zimmis* [laïcs orthodoxes] se regroupent avec leurs proches et leurs familles et leurs enfants dans une maison en disant "puisque dans votre *berat* il est préscrit que la somme que nous devons soit versée par foyers, voilà nous tous, nous habitons maintenant dans une [seule] maison". Qu'on ne procède [de cette manière] à la trangression de la justice au sujet de la perception de la contribution pour l'État »: P. Konortas, *Θεωρήσεις...*, *op. cit*, p. 198-199 et 386-387 ; Cf. aussi *Id.*, « *Charatzion ...* », *op. cit.*, p. 219 ss.

après 1453, visiblement pour des raisons politiques, n' avaient plus de raisons d'être. Depuis 1464/5, la Porte commence à appliquer au patriarcat les institutions générales qui étaient en vigueur dans l'État, et exprime ainsi sa volonté d'intégrer l'Église dans le mécanisme administratif ottoman. L'octroi de la fonction patriarcale et le maintien de cette fonction par une personne dépendaient déjà, à partir du dernier quart du XVe siècle, de conditions d'ordre financier. Les taxes imposées au patriarche, ainsi que les enchères auxquelles s'adonnaient les prétendants à la dignité patriarcale[30] permettaient à la Porte, d'une part l'encaissement de sommes de plus en plus considérables, et d'autre part le contrôle essentiel par le sultan des membres du haut-clergé à tous les niveaux de la hiérarchie ecclésiastique, en érigeant – avec le consentement des clercs eux-mêmes – le monarque ottoman au grade d'arbitre des conflits ecclésiastiques qui, d'après les Canons devaient être resolus exclusivement au sein de l'Église. Parallèlement, le sultan reconnaissait pendant toute la période qui fait l'objet de notre étude le patriarche comme le seul responsable au sujet de l'acquittement des taxes dues au Trésor, et lui octroyait à travers les *berats* des pouvoirs particuliers aussi bien que le secours des fonctionnaires administratifs et judiciaires, afin qu'il puisse être conséquent en ce qui concerne ses obligations financières à l'égard de la Porte. Ceci avait des conséquences considérables : d'abord, le patriarcat a su développer son propre mécanisme afin d'encaisser des sommes de plus en plus elevées par les clercs et les laïcs qui dépendaient de son autorité[31]. Ensuite, les conditions imposées par le sultan, comme

30. L'Église essaya par des décisions synodales de limiter les tendances de plusieurs prélats qui afin de devenir patriarches offraient à la Porte des sommes plus élevées que celle versée par le patriarche en fonction : un acte synodal de 1545 est éloquent à ce sujet : « Celui parmi les prélats qui osera obtenir le trône patriarcal à la manière d'un brigand (*ληστρικῶς*) et en usurpateur (*ἐπιβατικῶς*), c'est-à-dire moyennant de l'argent ou par l'appui du pouvoir [ottoman] ou avec l'aide de la foule, qu'il soit *ipso facto* déposé et dépourvu de tous les grades de la prélature et de la grâce divine, et passible d'anathème » : E. Legrand, *Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas*, Paris 1889, p. 87. Ces mesures s'avérèrent toutefois inefficaces.

31. Au moins dès la fin du XVIe siècle le patriarcat aurait établi ses propres

d'ailleurs le statut octroyé par la Porte au patriarcat et son intégration progressive dans l'administration ottomane, favorisèrent au sein de l'Église le développement d'un systéme administratif plus « personnel » qui conduisat à une sorte d'absolutisme patriarcal au sein de l'Église, autrement dit à une autorité personnelle (*μονοπρόσωπος αὐθεντεία*[32]) du patriarche qui ne s'attenuera qu'à partir du milieu du XVIIIe siècle.

Déjà les *berats* métropolitains de 1564, de 1567 et de 1582, comme d'ailleurs tous les *berats* du XVIIe siècle – mais pas celui de 1551, ni celui du XVe siècle – mentionnent que les prélats concernés sont devenus êvèques par le patriarche de Constantinople, ne faisant aucune référence au Synode[33]. Plus tard, durant le XVIIe siècle, tous les *berats* connus stipulent que le patriarche seul, et pas le Synode, demande à la Porte par une lettre personnelle scellée l'octroi du *berat* pour tel ou tel métropolite[34]. Nous avons par ailleurs certaines indications que ce régime de la *μονοπρόσωπος αυθεντεία* était déjà mis en place à la fin du XVIe siècle, sous le troisième mandat de Jérémie II (1587/8-1595). Une décision synodale de cette période stipule en effet qu'aucun métropolite n'était autorisé à visiter Constantinople sans l'autorisation préalable du patriarche[35], ce qui lui permettait de designer lui seul, dans les faits, les membres du Synode. Une disposition semblable existe dans le *berat* patriarcal de 1662. Par ailleurs, jusqu'à 1590, quand un prélat ne versait pas au patriarche la somme qu'il devait afin que le premier puisse acquitter le *maktu'*, il était puni par une *ἀργία*, donc par une interdiction d'exercer ses fonctions. Or, depuis cette date, la punition appliquée couramment pour la même infraction était la déposition[36]. Mais la mesure la plus importante était l'imposition, également à la fin du XVIe siècle, de la *πατριαρχική ζητεία* : il s'agit d'une contribution des laïcs et des prêtres, non plus volontaire comme auparavant mais obligatoire[37]. L'instauration de cette contribution parmi d'autres durant cette même période s'est révélée bénéfique pour les membres du haut-clergé. D'abord, les mesures financières extraordinaires prises alors sont très vite devenues regulières. Ensuite, les patriarches se montraient désormais de moins en moins reticents à solliciter le secours des autorités ottomanes afin de percevoir les sommes dues par leurs subalternes ou les fidèles. Le patriarcat devenait un « État dans l'État »

registres fiscaux. En témoigne une lettre du patriarche Jérémie II, émise en 1594/5 et adressée à ses émissaires (*ἔξαρχοι*) : « Nous consentons même aux[...] dépenses [qui seront effectuées] auprés des tribunaux [des *cadis*] (*εἰς τὰ κριτήρια*) et ailleurs (*καὶ ἀλλαχοῦ*), afin que ceux qui n'accèptent point notre registre soient obligés de verser [les contributions qui leur incombent] (*χάριν τοῦ καταβαλεῖν τοὺς μηδόλως ἀνεχομένους τὸ ἡμέτερον κατάστιχον*) ».

32. Selon le chroniqueur Sergios Makraios, plusieurs Métropolites, ainsi que des laïcs orthodoxes appartenant aux couches sociales supérieures de Constantinople se seraient exprimés suivant les termes suivants vers le milieu du XVIIIe siècle : « Nous ne [pouvons plus] supporter qu'une seule personne [le patriarche] dirige de manière absolue les affaires ecclésiastiques » : K. Sathas, *Μεσαιωνική βιβλιοθήκη*, III, Athènes 1872, p. 220.

33. Voir par exemple le texte du *berat* de 1567 à ce sujet : « Le moine dénommé Kallistos versa à mon Trésor impérial par l'intermédiaire du patriarche d'Istanbul-la-bien-gardée dix pièces d'or pour le peskes coutûmier… et fut nommé évêque des infidèles [orthodoxes] des îles de Leros, Kalymnos et Astypalaia qui se trouvent dans le *kaza* de Kos qui dépend de Rhodes et devint [par la suite] détenteur (*mutassarif*) [du pouvoir episcopal] par un *berat* impérial de mon feu père sultan Süleyman… » : E. Zachariadou, *Ἔγγραφα…*, *op. cit.*, p. 187.

34. Voir à titre d'exemple la disposition relative à ce sujet du *berat* patriarcal de 1662, dont une traduction en grec fut publiée par M. Gedeon, *Γράμματα…*, *op. cit.*, p. 11 : « Que le patriarche susdit dépose suivant leurs usages les métropolites et les évêques ; enfin, d'après la coutûme ancienne, qu'il soumette à mon siège leurs noms dans un rapport. Et qu'à la suite du versement au Trésor des contributions habituelles et suivant mon *berat* sacré, il leur accorde la juridiction et la possesssion [de leurs postes]. Et que ne soit délivré à personne de pouvoir métropolitain ou épiscopal sans ce rapport cacheté du patriarche ».

35. Un synode élargi convoqué par le patriarche Jérémie II, décida en mai 1593, parmi d'autres mesures, d'interdire aux prélats de se rendre à Constantinople sauf s'ils étaient convoqués par le patriarche à des réunions annuelles préscrites. L'acte synodal en question fut publié par A. Papadopoulos-Kerameus, *Μαυρογορδάτειος Βιβλιοθήκη. Ἀνέκδοτα ἑλληνικά*, Constantinople 1884, p. 73-75. Une disposition relative fut incorporée dans le texte des *berats* patriarcaux durant le XVIIe siècle. Pour les stipulations relatives du *berat* patriarcal de 1662, voir M. Gedeon, *Γράμματα…*, *op. cit.*, p. 11.

36. Cf. P. Konortas, « *Κρίση…* », *op. cit.*, p. 73.

37. Cf. P. Konortas, « *Charatzion…* », *op. cit.*, p. 219 ss.

et le patriarche, favorisé aussi par la conjoncture politique et économique mais aussi par les institutions ottomanes, s'érigeait en « monarque » de cet « État ».

La coexistence politique entre sultans et patriarches a favorisé dans les faits la coexistance entre l'administration ottomane et le haut-clergé orthodoxe des questions administratives et économiques. La Grande Église, appuyée d'une part sur la tradition byzantine et d'autre part sur le secours d'un pouvoir central ottoman fort jusqu'à la fin du XVI[e] siècle, a su se réorganiser après la chute de l'Empire byzantin et devenir progressivement non seulement un facteur économique, social et politique considérable dans l'Empire des sultans, mais aussi capable de jouer – surtout à partir de la fin de la deuxième moitié du XVI[e] siècle – un rôle important dans la politique internationale de l'époque.

PARASKEVAS KONORTAS
Université d'Athènes

PETRE Ş. NĂSTUREL et DAN IOAN MUREŞAN

DENYS II DE CONSTANTINOPLE (1546 - 1556) ET LES DÉBUTS DE LA POLITIQUE EUROPÉENNE DU PATRIARCAT ŒCUMÉNIQUE*

Ces quelques fleurs de lumière sur la tombe
de la byzantiniste Maria S. Théocharis
(29 mai 2004)

Jérémie I[er] (1522-1546), le patriarche qui a connu le plus long pontificat de l'époque ottomane, avait définitivement déterminé au sein de l'Empire des sultans la place de la Grande Église, désormais pourvue d'une autorité accrue en compétences et géographiquement élargie[1]. C'est lui en personne

---

* Les auteurs tiennent à remercier les amis qui leur ont facilité l'obtention d'une partie de la documentation mise en œuvre ou fait profiter de leur compétence. Leur gratitude s'adresse donc à Lydia Cotovanu, Paraskèvas Konortas, Florin Marinescu, Dumitru Năstase, Véra Tchentsova et Andrei Timotin.

1. Pour les problèmes structuraux du patriarcat aux débuts de l'époque ottomane, voir les contributions fondamentales de H. Inalcik, « The status of the Greek Orthodox patriarch under the Ottomans », dans *Turcica*. 21-23 (1991), p. 407-436 ; P. Konortas, *Les rapports juridiques et politiques entre le Patriarcat de Constantinople et l'administration ottomane de 1453 à 1600 (d'après les documents grecs et ottomans)*, thèse de 3[e] cycle à l'Université de Paris I, (sous la dir. Hélène Ahrweiler), 1985 (encore inédite) ; idem, Οθωμανικές θεωρήσεις για το Οικουμενικό Πατριαρχείο. Βεράτια για τους προκαθήμενους της Μεγάλης Εκκλησίας, Athènes 1998 ; E. A. Zachariadou, Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567), Athènes 1996 et eadem, « The Great Church in Captivity 1453-1586 », dans M. Angold (éd.), *Cambridge History of Christianity. V. Eastern Christianity*, Cambridge 2006, p. 169-186. Ces travaux complètent avec bonheur ceux, classiques, de N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Bucarest 1935 ; Th. H. Papa-

qui résolut de la manière la plus heureuse la crise de 1538, en sauvegardant les églises orthodoxes de Constantinople et en acquérant, avec l'accord de Süleyman le Magnifique (1520-1566), une nouvelle base juridique pour assurer leur fonctionnement à l'avenir[2]. Il avait aussi affirmé la prééminence du Patriarcat dans les Balkans, en faisant plier, au terme d'un long conflit, l'archevêque Prochor d'Ohrid et en obtenant même temps – par un acte officiel du même sultan – la reconnaissance définitive des droits patriarcaux sur les deux métropoles de Valachie et de Moldavie. Il avait enfin – à la faveur d'une longue visite au Proche-Orient entre 1523 et 1525 – étendu l'autorité du Patriarcat œcuménique aux trois autres sièges historiques orientaux, tirant ainsi la conclusion ecclésiologique découlant de la conquête par les Ottomans de l'ancien sultanat des Mamelouks[3].

Telle est donc la base sur laquelle allait s'édifier la politique de Denys II[4]. Notre propos sera de dégager quelques directions de son pontificat dans un souci d'embrasser un ensemble de sources disparates et, jusqu'à présent,

dopoullos, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*, Bruxelles 1952, 19902 et Steven Runciman, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge 1968.

2. Voir à ce sujet notamment la communication de Gilles Veinstein dans le présent volume.

3. Voir la monographie de M. Stroumbakès, Ἱερεμίας Α', πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Ὁ βίος καὶ τό ἔργο του, Athènes 2004. Les auteurs de la présente étude se sont eux aussi intéressés par le passé à la politique balkanique de Jérémie Ier : P. Ş. Năsturel, « La conquête ottomane de Brăila et la création du siège métropolitain de Proïlavon », *Il Mar Nero* 3 (1997-1998), p. 191-207 ; D. I. Mureşan, « Rêver Byzance. Le dessein du prince Pierre Rareş de Moldavie pour libérer Constantinople », *Études byzantines et post-byzantines* 4 (2001), p. 207-265.

4. Pour la bibliographie plus récente, deux études ont fait de Denys II l'objet spécial de leur attention : E. A. Zachariadou, « Ἡ πατριαρχεία τοῦ Διονυσίου Β' σε μία παραλλαγή τοῦ Ψευδο-Δωροθέου », *Thesaurismata* 1 (1962), p. 142-161 (travail capital qui enrichit d'une nouvelle source notre connaissance de ce pontificat : une variante de Pseudo-Dorothée conservée dans le ms. 219 de Ann Arbor, Michigan, datant de 1572) ; P. Ş. Năsturel, « Denys II de Constantinople, *empereur et patriarche* (1546) », *Etudes balkaniques* 4, (1997), p. 133-146.

insuffisamment agencées entre elles[5]. La thèse que nous proposons dans ces pages est que son pontificat figure à l'origine de la politique européenne de la Grande Église. Il inaugura ainsi le rapprochement avec la Russie d'Ivan IV le Terrible, en trouvant une première solution au schisme survenu entre Moscou et Constantinople à la suite de la proclamation de l'autocéphalie de la première par les décisions des synodes russes de 1448 et 1459. Il fut également l'auteur à mots voilés de la première ouverture opérée envers l'Église catholique un siècle après la nouvelle déchirure chrétienne provoquée par les remous du Concile de Florence. Il initia enfin la toute première ouverture envers la Réforme, pour mieux connaître, grâce à des contacts directs, les innovations qui agitaient alors les destins des Églises occidentales.

I. Denys II, « empereur et patriarche », face à Süleyman le Magnifique

Denys vit le jour à Galata, ce quartier situé au-delà de la Corne d'Or, en face de l'antique Constantinople. Le site livre une clé importante sur ses horizons : Galata – surnommée la « cité franque » – était le quartier le plus cosmopolite et le plus ouvert au monde européen[6]. Depuis sa jeunesse Denys

5. Elles reposent sur la *Biblion historikon* de Pseudo-Dorothée (cf. note précédente) et sur l'*Historia patriarchica Constantinoupoleos*. Ce dernier texte, publié d'abord dans *Turcograecia libri octo a Martino Crusio, in Academia Tybingensi Graeco et Latino Professore, utraque lingua edita. Quibus Graecorum status sub Imperio Turcico, in Politia et Ecclesia, Œconomia et Scholis, iam inde ab amissa Constantinopoli, ad haec usque tempora, luculenter describitur. Cum indice copiosissimo*, Basileae, per Leonardum Ostenium, Sebastiani Henricpetri impensa, 1584, a été repris par Imm. Bekker, *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica*, Bonn 1849, p. 78-204, avec la traduction latine de Crusius. Discussion des sources concernant la Grande Église au XVIe siècle : M. Philippides, « Patriarchal Chronicles of the Sixteenth Century », dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 25 fasc. 1 (1984), p. 87-95.

6. Voir en général sur l'importance de ce quartier H. Inalcick, « Ottoman Galata, 1453-1553 », dans E. Eldem (éd.), *Première Rencontre Internationale sur l'Empire ottoman et la Turquie moderne* [*Varia Turcica* 13], Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Maison des Sciences de l'Homme, 18-22 janvier 1985, Istanbul 1991.

eut cette expérience de l'Occident, plus que tout autre homme d'église grec de son époque. Il avait été consacré par le patriarche Théolepte Ier (1513-1521) qui le plaça à la tête de l'Église métropolitaine de Nicomédie, sixième des sièges suffragants du Patriarcat, avec le titre d'*hypertime et exarque de toute la Bithynie*. C'est, enfin, sur la recommandation expresse de Jérémie à son lit de mort que le métropolite de Nicomédie dut son ascension au trône patriarcal. Les deux prélats étaient en fait les seuls encore vivants à tenir leur ordination de la main du patriarche Théolepte, les autres prélats ayant tous reçu la leur de Jérémie. Denys se recommandait donc alors comme le doyen d'âge du collège métropolitain de l'Église orthodoxe.

L'événement ayant déjà fait l'objet d'une recherche détaillée[7], nous ne reviendrons plus sur les circonstances de son avènement, mais seulement nous en rappellerons les enjeux. Deux principes se heurtèrent alors, donnant lieu à la controverse : au principe autoritaire de la désignation personnelle de son successeur par le patriarche s'opposait celui de l'élection du candidat par un corps ecclésiastique le plus large possible. D'un côté, pesait lourd la préférence manifestée par Jérémie Ier d'avoir le métropolite de Nicomédie, et nul autre, comme successeur[8]. De l'autre côté, la décision adoptée par certains métropolites après la mort de ce patriarche, et exprimée sous forme d'un *tomos* renforcé par une menace d'excommunication : le chef de l'Église ne devait plus être élu que par le plenum des synodiques réunis. Le document stipulait que si un hiérarque voulait tenter de devenir patriarche sans que se fût réuni l'ensemble des prélats d'Orient, d'Occident et du Péloponnèse, il serait considéré déchu de sa prélature et de son siège. Ce *tomos* est d'ailleurs le premier acte attesté tendant à fixer une règle dans une succession qui jusqu'alors semblait complètement chaotique[9].

7. P. Ş. Năsturel, « Denys II de Constantinople... », *op. cit.*, p. 136-142.

8. *Historia patriarchica...*, *op. cit.*, éd. Bekker, p. 172, l. 23 – p. 174, l. 1. Le patriarche Germain de Jérusalem prolongeant son séjour à Constantinople pour présider à l'élection du successeur de Jérémie, dut continuer à se manifester ensuite au synode, du moment que la lettre de Denys II au tsar le mentionne expressément à ses côtés (voir plus loin).

9. Pour une discussion détaillée de la nomination et de l'investiture du patriarche

Or il s'avéra qu'à l'instar de ses prédécesseurs très autoritaires Denys se ralliait toujours au premier principe. Sa désignation par la pression populaire (celle de ses congénères de Galata en conjonction avec les Karamanites orthodoxes installés par le Conquérant dans le quartier de Psamatya), dans un synode qui s'était réuni pour discuter tout autres affaires que l'élection patriarcale, fit monter finalement le métropolite de Nicomédie sur le trône œcuménique, le 17 avril 1546. Devant la contestation véhémente de ceux qui voyaient ainsi foulée aux pieds la décision d'un synode, ce fut – une fois de plus – l'intervention de Süleyman le Magnifique qui trancha la dispute, en ramenant l'ordre au sein de la communauté grecque. Le sultan voyait sûrement en Denys le candidat le plus apte à continuer la politique de Jérémie, jusqu'alors conforme aux attentes du pouvoir ottoman.

> « Quelques jours après – continue le chroniqueur – il [Denys] prit le *peškeš* de 3000 florins et les porta au divan et il les remit au *defterdar*. Et ainsi il [le *defterdar*] le prit et il [Denys] alla baiser la main de l'empereur, comme est la coutume des patriarches. Et il [le sultan ou bien le *defterdar* ?] lui remit le *bérat*. Et quand il l'eut reçu, il [Denys] s'assit sur son trône ; et de décider en toute liberté. Quant à ses adversaires, les prélats, n'ayant plus quoi lui faire, ils se prosternèrent devant lui comme *leur seigneur, empereur et patriarche* (ὡς αὐθέντην αὐτῶν καὶ βασιλέα καὶ πατριάρχην) ; et chacun s'en alla à son siège[10]. »

C'est ici l'occasion de reprendre[11] et de soumettre à une nouvelle lecture cette appellation insolite de « basileus », dont le chroniqueur affuble le nouvel archipasteur. Le contexte d'où surgit cette affirmation nous semble maintenant assez clair : c'était à ses opposants, métropolites ou archontes,

œcuménique à l'époque ottomane, voir P. Konortas, *Les rapports juridiques...*, *op. cit.*, vol. I, p. 24-117.

10. *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica*, *op. cit.*, p. 177.

11. Voir des considérations préliminaires chez P. Ş. Năsturel, « Denys II de Constantinople », *op. cit.*, p. 142-146 ; depuis, cette réflexion a été poursuivie par la recherche de T. Teoteoi, « Calitatea de *authentes* a patriarhului ecumenic Dionysios al II-lea (1546) », dans *Închinare lui Petre Ş. Năsturel la 80 de ani*, (éds. I. Cândea, P. Cernovodeanu, G. Lazăr), Brăila 2003, p. 573-580.

que le patriarche apparaissait comme étant « *leur* basileus ». Le contexte est décisif pour en donner la juste interprétation : c'est donc essentiellement un concept – d'origine civile – mais qui désigne ici un certain type de *gouvernement de l'Église*[12].

Plusieurs sources contemporaines confortent cette interprétation. Prenons les informations rapportées par Pierre Belon, qui visita l'Empire ottoman entre 1547-1549, tirant de ses pérégrinations un ouvrage à grand succès publié à Paris en 1553[13]. Ses renseignements sont donc strictement contemporains de l'élection de Denys II et de son pontificat. Il avait observé que : « quand l'un desdits Patriarches est trespassé, les Evêques et Metropolites, qui sont comme à nous noz Cardinaux, s'assemblent pour en refaire un autre. Et est à noter que nul ne peut estre Patriarche s'il n'a premierement esté Metropolite, qui est chose conforme à l'institution papale[14] ». Il est confirmé par le récit de Nicolas de Nicolay, qui passa une année à Constantinople entre 1551-1552 : « Ces Patriarches sont esleuz et creez par les Métropolitains des provinces, ainsi que sont les Papes par les Cardinaux. Et surtout regardent de choisir celuy d'entre eux qui leur semble le plus mûr d'âge, de sens, prud'hommie et saincteté de vie [15] ». Belon brosse un suggestif tableau d'ensemble du monde orthodoxe sur

12. Sur l'essor et les limites d'un *regale sacerdotium* à Byzance, voir G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 229-255, chap. « La royauté des patriarches (VIIIe-XIe siècles) », avec cette pénétrante observation : « Tout ce que la patriarche gagne, il le vole à l'empereur. À l'empereur traditionnellement appelé (...) "imitateur du Christ" se substitue un patriarche image du Christ, à l'empereur loi vivante un patriarche vérité vivante. » (p. 238).

13. Pierre Belon, *Les Observations de plusieurs singularitez et choses memorables, trouves en Grece, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays estrangers, redigées en trois livres par Pierre Belon du Mans, A Monseigneur le Cardinal de Tournon*, Paris, en la boutique de Gilles Corrozet, 1553, in 4°, xii+213. Dernière édition : *Voyage au Levant: les observations de Pierre Belon du Mans de plusieurs singularités et choses mémorables, trouvées en Grèce, Turquie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays étrangers (1553)*, éd. Alexandra Merle, Paris 2001.

14. P. Belon, *Observations*..., *op. cit.*, f. 34v.

15. Nicolas de Nicolay, *Les navigations, peregrinations et voyages faicts en la Turquie*, Anvers, 1576, p. 302.

lequel le patriarche exerçait, à des degrés divers d'intensité, son autorité spirituelle.

> « Combien qu'il y ait plusieurs nations en diverses parties du monde, tenant la loy Chrestienne en differentes façons, tendantes à Jesus Christ, toutesfois il n'y en a aucune qui n'ait constitué un chef pour estre souverain en son Église. Et maintenons que l'obeissance de l'Église Greque est de plus grande estendue que celle des Latins : lesquels Grecs pour estre separez de l'Église Romaine, ont choisi une autre maniere de faire, beaucoup differente à la Latine. Et tout ainsi que les Latins recognoissent un seul chef de leur Église, qui a son siege à Rome, et auquel toutes nations tenants son parti obeissent, semblablement les souverains chefz de l'Église orientale sont nommez Patriarches, desquels les sieges sont diversement assignez ; car il y a plusieurs nations, encore qu'elles ne parlent Grec, qui sont subjectes et obeissantes aux Patriarches[16]. »

En géographe inné, Belon définit avec précision l'étendue de la juridiction du Patriarcat œcuménique à l'époque du pontificat de Denys II, en prêtant attention aussi à ses rapports avec les autres patriarches orientaux : « Generalement tous les Grecs, et ceux qui ensuivent leur party, obeissent au commandement des Patriarches. Chaque contrée à le sien, et y en à un en Alexandrie, qui toutefois à son logies au Caire, un en Damas, un en Constantinople[17] ». Il note tout de même une différence : si ces patriarches ont des pouvoirs égaux à l'intérieur de leurs zones respectives de juridiction, le patriarche de Constantinople ne jouit pas seulement de la juridiction la plus large, mais il est également « le souverain de l'Église grecque ».

> « Les nations qui ont suivy le party des Grecs, sont Circasses, Valaques, Bulgares, Moscovites, Rusciens, grande partie des Polons, et de Mengrelie, de la Bossena, et de l'Albanie, et d'Esclavonie, avec quelques Tartares, et aussi ceux de Servie, et Croates. Somme, toutes nations habitants au contour du pont Euxin, tant aux rivages qu'en terre ferme, ont suivy le party des Grecs. (...) Tous les monasteres, et religions de l'Asie, qu'avons nomées, estants en l'obeissance du grand Turc, disent leurs services au mesme langage qu'ils font en Grece. Et combien que

16. P. Belon, *Observations*..., *op. cit.*, f. 33v.

17. P. Belon, *Observations*..., *op. cit.*, f. 37 v-38 r, 34r-34v.

le souverain de l'église Grecque, nommé Patriarche, ait son siege en la ville de Constantinople, neantmoins il y en a encore plusieurs autres de mesme nom, et d'egale puissance, es pays ou ils president[18]. »

Dans ce vaste espace chrétien oriental, le voyageur français s'attarde longuement sur la position centrale et sur le prestige hors pair des moines athonites. Mais il n'oublie pas de préciser que ce centre charismatique de l'Orthodoxie était spécialement sous le contrôle du centre hiérarchique, car : « Tous les Caloieres du mont Athos obeissent entierement au Patriarche de Constantinople, et font tous ainsi qu'il leur commande, estants à sa devotion comme nous sommes à celle du Pape[19]. »

Pour expliquer les causes de l'intervention décisive du sultan dans les affaires de l'Église orthodoxe, Belon souligne que « Le grand Turc laisse vivre les susdicts Patriarches en leurs religions, moyennant qu'il en ait le tribut. L'on dit que celuy de Constantinople paye douze mille ducats, tant pour le susdit mont Athos, que pour les autres monasteres d'Europe[20]. » L'ombre du Grand Seigneur explique la spécificité de la tolérance ottomane ainsi que ses raisons économiques. Quant aux charges financières qui pesaient sur la Grande Église, rappelons une lettre synodale de 1546 adressée au clergé de l'archevêché de Cassandria (Macédoine) et qui attire en effet l'attention sur les difficultés que rencontrait le bon déroulement de la collecte patriarcale (ζητεία). Le patriarche rappelle l'obligation qui leur revient de soutenir cette action qui concernait l'ensemble des sièges suffragants de la Grande Église : tout prêtre devait verser un florin (d'or) et tout laïc 12 aspres (d'argent). Les sommes recueillies devaient être remises à l'archevêque de Cassandria pour être versées au plus vite au patriarche, afin qu'il acquitte la dette (χρέος) de la Grande Église. Bénédictions sont envoyées à qui obtempérera et malédictions éternelles sur qui se montrera « ennemi de sa mère la Grande Église[21]. »

18. P. Belon, *Observations…*, *op. cit.*, f. 34r-34v.

19. P. Belon, *Observations…*, *op. cit.*, f. 37 v-38 r.

20. P. Belon, *Observations…*, *op. cit.*, f. 34v.

21. Sergios P. Sigalas, métropolite de Grévéna, Ἱερὰ μονὴ τοῦ Ὁσίου Νικάνορος (Ζάβορδας) καὶ τὸ κειμηλιοφυλάκιον αὐτῆς, Grévéna 1991, doc. 2, p. 38.

Le document souligne que la quête patriarcale annuelle éponge une partie de la dette, mais que les intérêts de cette dernière augmentaient au détriment de l'Église. L'acte remontant à 1546, il devait concerner le *peškeš* attendu par le trésor impérial à l'occasion de l'élévation de Denys à la dignité suprême.

Il n'en reste pas moins que de grandes difficultés freinaient encore l'intégration de la Grande Église dans le cadre de l'Empire ottoman. À une époque de rapide islamisation de l'édifice étatique ottoman[22], le sultan Süleyman Ier dut céder aux pressions en ordonnant à Denys de faire enlever la croix qui surplombait le campanile de l'église patriarcale et dont la vue de tous les côtés dérangeait la sensibilité religieuse des musulmans. Action symbolique qui montre que les chrétiens orthodoxes, bien qu'assimilés dans les structures de l'Empire, devaient cependant garder profil bas, accepter et intégrer la diminution impliquée par leur statut de *zimmîs*, et devenir conscients de leur situation de tolérés[23]. Toute action du patriarche devait dès lors tenir compte de cette double contrainte : le Patriarcat œcuménique – tout en devenant une institution ottomane[24] – ne pouvait accepter d'en rester exclusivement une. C'était pour lui une nécessité vitale de s'ouvrir tout autant vers d'autres centres de pouvoir extérieurs à l'Empire, pour obtenir une reconnaissance de sa légitimité par des tiers. Et pour la Grande Église de Constantinople, ces centres ne pouvaient traditionnellement être que la Russie et l'Église de Rome.

II. Denys II, Maxime le Grec et Ivan IV le Terrible

Ce furent sûrement ces servitudes financières qui obligèrent le Patriar-

22. Sur ce processus très complexe, dans lequel l'État ottoman sut toutefois maintenir sauves ses prérogatives, voir la mise au point de Gilles Veinstein, « Fonctionnarisation des clercs, cléricalisation de l'État ? », dans D. Iogna-Prat, G. Veinstein (éds.), *Histoires des hommes de Dieu dans l'islam et le christianisme*, Paris 2003, p. 175-202.

23. *Historia patriarchica… op. cit.*, éd. Bekker, p. 178 ; E. A. Zachariadou, « Ἡ πατριαρχεία… », *op. cit.*, p. 154 ; H. Belting, C. Mango, D. Mouriki, *The Mosaics and Frescoes of St. Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istanbul* [*Dumbarton Oaks Studies* 15], Washington, D.C., 1978, p. 28.

24. P. Konortas, *Les rapports juridiques…*, *op. cit.*, vol. I, p. 340-417.

cat à rechercher de l'aide pécunière jusque loin, en Russie. Mais ces rapports ne se réduisent guère à leur aspect économique, loin s'en faut. Les « Livres des missions diplomatiques grecques » (*Grečeskie posol'skie knigi*) conservés aux Archives russes d'État d'actes anciens (*RGADA*) font état de la complexité de ces relations. Cependant le I[er] Livre, censé couvrir la période 1509-1571, n'est pas exhaustif, de sorte qu'une partie importante de la correspondance menée par la Russie avec le reste du monde orthodoxe se trouve ailleurs. Il en est ainsi de la traduction vieux-russe de la lettre de juin 1546 par laquelle Denys II fait savoir au grand-prince de Russie Ivan IV son élévation à la dignité de patriarche œcuménique et demande ensuite la libération du moine athonite Maxime[25]. La lettre est munie de quinze signatures de métropolites du synode patriarcal. Plusieurs des signataires auront participé à l'élection de Denys ; d'autres furent consacrés aussitôt après. La mise en parallèle des souscriptions en question avec celles de deux autres documents datant aussi du début du pontificat de Denys, n'est pas sans intérêt. En voici la preuve :

25. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskij mir v XVI veke*, Moscou 2004, t. I, p. 355-358, doc. n° 8 (voir en annexe à notre étude la traduction française du document). La lettre se trouve dans le manuscrit OR RGB, fond 256 (collection N.P. Rumjantsev), n° 254, fol. 190-191. Pour une présentation d'ensemble de la riche collection de documents des rapports de la Russie avec l'Empire ottoman en 1512-1699 conservés dans les Archives russes d'État d'actes anciens (*RGADA*) voir : Nikolai Mikhailovich Rogozhin, « The Ottoman Empire in the Sixteenth and Seventeenth centuries in Documents of the *Posol'skii Prikaz* », *Turcica* 30 (1998), p. 373-381 ; V. Tchentsova, « Le fonds de documents grecs (F. 52. "Relations de la Russie avec la Grèce") de la collection des Archives Nationales des Actes des anciens de la Russie et leur valeur pour l'histoire de l'Empire ottoman », *Turcica* 30 (1998), p. 383-396 ; B. A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge (Mass.) 1998, chap. VI : « Orthodox Emissaries to the East Slavic Lands », p. 89-102, 341-347.

Tableau n° I

Dispositions concernant deux monastères près de Kalloni (avril-août 1546)[26]	Lettre synodale au métropolite Ignace de Méthymne concernant le monastère de Sainte Marie Myrsiniotissa dans l'île de Lesbos (1546)[27]	Lettre synodale (*sobornaja gramota*) au tsar Ivan IV demandant la libération de Maxime le Grec (juin 1546)
Denys II patriarche de Constantinople	Denys II patriarche de Constantinople	Denys II patriarche de Constantinople
		Métrophane de Césarée
Cyrille d'Héraclée	Cyrille d'Héraclée	Cyrille d'Héraclée
Joasaph d'Andrinople	Joasaph d'Andrinople	Sabbatius d'Amasée
Euthyme de Chalcédoine	Euthyme de Chalcédoine	Laurent d'Athènes
Joasaph de Corinthe	Joasaph de Corinthe	Ignace de Méthymne[28]
Laurent d'Athènes	Laurent d'Athènes	Grégoire de Prusse
Gennade ex-métropolite de Philippi	Gennade ex-métropolite de Philippi	Dorothée d'Argos et Nauplie
Joasaph de Monembasie	Joasaph de Monembasie	Joasaph d'Andrinople
Dorothée d'Argos et Nauplie	Dorothée d'Argos et Nauplie	Matthieu de Nicée
Jérémie de Lacédémone	Jérémie de Lacédémone	Métrophane de Thessalonique
Niphon de Janina	Niphon de Janina	Jérémie de Lacédémone
Denys de Sozopolis	Denys de Sozopolis	Anthime de Mytilène
Anthime de Mytilène	Anthime de Mytilène	Denys de Sozopolis
Dosithée évêque de Bella	Dosithée évêque de Bella	Basile de Pisidie
Gabriel évêque (sans précision de siège)	Néophyte de Philadelphie	
Nil ex-métropolite de l'Europe	Gabriel évêque (sans précision de siège)	Nil de l'Europe
Sabbatius d'Amasée	Nil ex-métropolite de l'Europe	
Sophronius de Caffa	Sabbatius d'Amasée	
	Sophronius de Caffa	

26. J. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani Acta selecta. II* [*Pontificia Commissio ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis. Fonti.* II/4], Grottaferratta 1967, p. 74-79, doc. LIV.

27. Fr. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*, vol. II, Vienne 1887, p. 236-238 (acte n° IV).

28. Le document enregistre en lettres cyrilliques le nom d'« Ignace d'*Anthimnia* ». Les éditeurs russes, S. M. Kaštanov et L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir…*, *op. cit.*, ont hésité dans l'Index, p. 472, entre « Anthemus » en Chalcidique ou « Amphikleia » (dans la région de Delphes). Or ce ne sont pas là des sièges métropolitains ! En revanche la comparaison du nom du titulaire avec la liste contemporaine lève toute incertitude.

L'acte concernant les deux monastères de Kalloni fait de toute évidence partie des toutes premières décisions du synode qui avait élu Denys. Ce fut ensuite devant cette assemblée que le métropolite Ignace de Méthymne présenta ses doléances : il était arrivé certainement pour faire allégeance au nouveau patriarche et demeura dans la capitale pour une certaine période. Le synode permanent modifia sa composition, avec une partie des hiérarques qui quitta la capitale, d'autres qui y arrivèrent, d'autres enfin qui y furent consacrés. Et c'est sous une nouvelle formule qu'ils adressèrent la lettre au grand-prince de Russie. Quelques rapides résultats se dégagent de ce tableau. Il est, premièrement, possible d'identifier le noyau dur des métropolites qui ont appuyé leur collègue de Nicomédie dans sa course au patriarcat. Il s'agit de : Cyrille d'Héraclée (qui a aussi célébré l'office d'intronisation de Denys dans la fonction suprême de l'Église orthodoxe), Sabbatius d'Amasée, Laurent d'Athènes, Ignace de Méthymne, Dorothée d'Argos et Nauplie, Joasaph d'Andrinople, Jérémie de Lacédémone, Anthime de Mytilène, Denys de Sozopolis et, enfin, Nil ex-métropolite (πρώην) d'Euripe. On peut observer en deuxième lieu la présence en bloc, en juin 1546, de quatre métropolites d'Asie Mineure qui ne se trouvaient pas auparavant au synode : Métrophane de Césarée de Cappadoce, Grégoire de Prusse, Matthieu de Nicée, Basile de Pisidie. Ils devaient faire partie de la première promotion de hauts prélats qui suivit l'avènement de Denys II. L'intérêt du patriarche pour l'Asie Mineure est entièrement justifié par l'appui dont il avait bénéficié de la part des Karamanites, chrétiens orthodoxes turcophones d'Anatolie.

Mais ce qui frappe c'est le titre solennel dont le patriarche salue Ivan IV dans sa lettre de juin 1546 : « *car' i knjaz' velikyi, gosudar' i samodryzhec' vseja Rus'* » [tsar (« *empereur* ») et grand-prince, souverain et autocrate de toute la Russie]. Or, on le sait, Ivan IV ne sera sacré tsar que quelques mois plus tard, le 16 janvier 1547, par le métropolite Macaire de Moscou[29] ! Cette

29. David B. Miller, « The Coronation of Ivan IV of Moscow », *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 15 (1967), p. 559-574 ; Olga Novikova, « Le couronnement d'Ivan IV. La conception de l'empire à l'Est de l'Europe », *Cahiers du Monde russe* 46, 1-2 (2005), p. 219-232.

apparition dans la lettre au grand-prince du titre impérial en tête d'une lettre synodale ne peut être le résultat ni d'une flatterie, ni d'un automatisme d'écriture. Car le titre de tsar n'est pas attriubué, dans la même phrase, au père et prédécesseur d'Ivan, qui est appelé seulement comme « le grand-prince (*velikogo knjaza*), le seigneur (*gospodina*) Basile ». Si flatter avait été l'intention, c'était bien à cet endroit que la plume aurait pu s'envoler, faisant remonter éventuellement l'origine impériale d'Ivan IV jusqu'à l'empereur Auguste ! Mais il n'en est rien. Qui plus est, le 4 avril 1545 le patriarche Joachim d'Alexandrie (1487-1565/67) avait déjà écrit à Ivan IV pour demander la libération de Maxime le Grec, sans cependant utiliser le titre de tsar, mais seulement celui, traditionnel, de « grand-prince de la Grande Russie » (*knjaz velikyi... Velikyia Rusi*)[30]. La touche « impériale » de cette lettre – quoique sans aller jusqu'au bout – s'explique par le fait que, bien qu'antérieure d'une année à celle de Denys II, les deux lettres avaient été apportées à Moscou conjointement[31]. Les deux messages voulaient témoigner d'une seule et même voix (ils ont à peu près même style et même contenu) de la préoccupation commune des deux patriarches orthodoxes pour le sort de Maxime le Grec. De son côté, le patriarche Germain de Jérusalem – qui avait pourtant assisté à la rédaction du document de Denys II de 1546 – s'adresse au tsar récemment couronné dans une lettre de 1547/1548 seulement comme « souverain et grand-prince » (*gosudar' i veliki knjaz*)[32]. De tous les patriarches, on observe que c'est seulement

30. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir..., op. cit.*, n° 7, p. 352-355. Des allusions transparaissent seulement sous des termes dérivées (comme *carstvia tvoem* : « Ta Majesté impériale »).

31. En effet, cette lettre se trouve dans le même manuscrit OR RGB, fond 256 (collection N.P. Rumjantsev), n° 254, fol. 192-193, à savoir *juste à la suite* de la lettre de Denys II et du synode de Constantinople (fol. 190-191).

32. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir..., op. cit.*, n° 59, p. 175-176. Dans sa réponse du 18 juin 1550, Ivan IV lui écrit en s'intitulant « grand souverain Ivan, par la grâce de Dieu tsar de toute la Russie » (*veliki gosudar' Ivan, bozhieju milostiju car' vsea Rusi*). Mais il s'adresse aussi à lui en l'appelant « patriarche œcuménique » et « pasteur et docteur de la loi chrétienne » (*pastyrju i uchitelju xristijanskago zakona*) (*Ibidem*, n° 61, p. 178).

l'œcuménique qui, pour le moment, utilise le titre d'empereur à l'adresse d'Ivan IV.

Il est vrai que des appellations impériales étaient déjà utilisées à l'intention des grands princes de Moscou à partir du milieu du xve siècle, mais seulement dans un contexte panégyrique ou tout au plus officieux[33]. Il en est tout autrement, si on parle de niveaux d'autorité, de l'apparition du titre impérial dans un *gramma synodal* – émanant non seulement du patriarche œcuménique, mais tout à la fois du synode de la Grande Église de Constantinople. Qui plus est, les lettres annonçant l'avènement d'un nouveau patriarche – les lettres « iréniques » – revêtent un caractère encore plus solennel, la courtoisie allant de pair avec la reconnaissance de la légitimité. Ce document ne pouvait donc avoir qu'un sens : à savoir *l'accord de principe* que le patriarche œcuménique donnait, six mois à l'avance, au sacre impérial du début de l'an 1547, cérémonie que le métropolite Macaire de Moscou était justement alors en train de mettre au point. Le couronnement d'Ivan IV n'eut lieu en effet qu'immédiatement *après* la réception à Moscou de la lettre synodale envoyée de Constantinople[34]. Ce sacre ne pouvait être une initiative arbitraire du métropolite russe, et l'on doit supposer qu'avant de prendre une décision aussi capitale, le terrain avait déjà été exploré par les autorités russes laïques et ecclésiastiques, qui demandèrent l'autorisation à qui de droit.

C'est seulement cet accord préalable de la Grande Église pour le sacre de 1547 qui peut résoudre une aporie apparente de la lettre de reconnaissance par le patriarche Joasaph II du titre de tsar pour Ivan IV (décembre 1560)[35]. À

33. W. Vodoff, « Remarques sur la valeur du terme *tsar* appliqué aux princes russes avant le milieu du xve siècle », *Oxford Slavonic Papers* 9 (1978) (=*Princes et principautés russes (x^e -xvie siècles)*, Variorum Reprints, Northampton 1989, III), p. 1-42 ; idem, « Le titre *tsar'* dans la Russie du nord-est vers 1440-1460 et la tradition littéraire vieux-russe », dans *Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages, in memoriam Ivan Dujčev*, P. Dinekov (éd.), Sofia 1988 [=*Princes et principautés russes (x^e -xvie siècles)*, IV], p. 54-62.

34. Nina V. Sinicyna, *Maxim Grek v Rossii*, Moscou 1977, p. 152 apprécie que la lettre de Denys II arriva à Moscou vers fin 1546–début 1547.

35. P. Catalano, V. Pašuto, *L'idea di Roma a Mosca. Fonti per la storia del pen-*

savoir que, bien que le métropolite Macaire de Moscou ait couronné un empereur – opérant donc un acte qui, de l'avis de Joasaph II, était de la compétence *exclusive* du pape de Rome ou du patriarche de Constantinople – son geste n'avait pas été malgré tout un acte d'usurpation, mais toujours un couronnement *légitime*[36]. En le reconnaissant à son tour, le patriarche Joasaph ne faisait que le parachever, en le revêtant d'un caractère encore plus solennel, par sa propre bénédiction et celle du synode. Qu'entre l'acte de 1546 et celui de 1560 il y ait un rapport direct est chose très facile à prouver : car sur le premier appose sa signature, à la huitième place après Denys II, le métropolite Joasaph d'Andrinople, lequel n'est personne d'autre que le futur patriarche qui signera quelques années plus tard le deuxième acte !

Il faut penser que cette lettre avait été envoyée quelque peu secrètement – tout comme celle de 1560 d'ailleurs – tant elle contrevenait directement à l'idéologie politique ottomane. En effet, dans une lettre portée à Moscou par l'ambassadeur Mustafa Célébi en 1549 – donc après le couronnement d'Ivan IV – Süleyman le Magnifique se désigne lui-même comme « sultan Süleyman empereur, fils de l'empereur Selim-shah, détenteur du pouvoir et empereur des empereurs » (*soltan Sjuleyman car', Salim-shaga carev' syn', sily naxodec' i carem car'*), tandis qu'il ne concède au tsar russe que le titre de « grand *roi* de Moscou et grand-prince Ivan » (*velikomu koroliju Moskovskomu i velikomu knjazju Ivanu*). Non seulement le sultan revendiquait pour lui-même l'exclusivité du titre impérial, mais encore il se déclarait ostentatoirement « fils d'empereur » – ce qui n'était pas le cas du jeune Ivan IV – pour tourner en dérision la promotion récente de ce dernier. Enfin, il assumait le titre d'origine persane de *shāh-in-shāh*, qui dans sa traduction slavonne (*carem car'*) ne laissait guère planer de doutes quant à l'exclusivité du titre impérial ottoman[37].

siero sociale russo, Rome 1993, p. 96-98 (texte grec original), p. 99-101 (texte russe dans la *Posol'ski kniga* du xvie siècle), p. 102-104 (texte russe du *Tituljarnik* de 1670) ; p. 306-308 (trad. ital. du texte russe dans la *Posol'ski kniga*), p. 309-311 (trad. ital. du texte russe du *Tituljarnik*).

36. *Ibidem*, p. 96.

37. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir...*, *op. cit.*, n° 51,

En échange de l'accord préalable du patriarche œcuménique (un véritable chèque en blanc !) pour l'acte que le métropolite de Moscou méditait, Denys II demandait une chose apparemment infime : la relaxation du moine Maxime qui languissait dans les prisons russes depuis plus de vingt ans. Maxime le Grec (*ca* 1470- décembre 1555, dans le siècle Michel Trivolis, d'Arta, en Epire) avait été chargé en 1516 par le patriarche Théolepte I[er] – le consécrateur de Denys II – de se rendre en Russie pour réviser les traductions slaves fautives des livres liturgiques grecs. Son implication dans les affaires ecclésiastiques locales, qu'il critiqua de maints points de vue, le plus souvent à juste titre, lui causa cependant tant d'ennuis de la part de certains hauts prélats de l'Église russe que, jugé par un synode réuni en 1525, et encore une fois en appel au synode de Moscou de 1531, il avait été emprisonné avec privation de la communion[38]. Demander la mise en liberté d'un prisonnier injustement détenu était certes une obligation légale pour un patriarche œcuménique, qui se devait de rappeler à un empereur orthodoxe d'avoir à obéir aux injonctions morales de la philanthropie et de la justice[39], ce que dit d'ailleurs aussi la lettre de Joachim d'Alexandrie. Mais, pour que

p. 169 : lettre rédigée en mars 1548 (955 a.H.). Voir pour la titulature impériale ottomane à l'époque de Süleyman Ier : G. Veinstein, « L'empire dans sa grandeur (XVI[e] siècle) », dans R. Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris 1989, p. 162 et H. Inalcik, « Power relationship between Russia, the Crimean Khanate and the Ottoman Empire, as reflected in the titulature », dans Ch. Lemercier-Quelquejay, G. Veinstein et S. E. Wimbush (éds.), *Passé turco-tatar, présent soviétique*, Études offertes à Alexandre Bennigsen, Louvain-Paris 1986, p. 175-186.

38. E. Dénisoff, *Maxime le Grec et l'Occident, contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Paris-Louvain 1943 ; J. V. Haney, *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek*, Munich 1973 ; Nina V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii…, op. cit.* ; pour la bibliographie plus récente, voir G. Cioffari, « Massimo il Greco », dans *Enciclopedia dei Santi. Le Chiese orientale*, vol. II, Rome 1999, coll. 450-460 et le beau livre de N. V. Sinicyna, *Skazanija o prepodobnom Maksime Greke (XVI-XVII vv.)*, Moscou 2006, avec édition des plus anciennes biographies consacrées en Russie à Maxime le Grec, de même qu'un précieux dossier de toutes les représentations graphiques contemporaines qui lui ont été dédiées.

39. L. Burgmann, « A law for emperors : observations on a chrysobull of Nike-

cette demande s'ensuive *juste après* l'utilisation du titre impérial, c'est qu'il devait y avoir encore plus.

Or Maxime le Grec endurait ce dur traitement pour avoir surtout remis en doute la justification officielle de l'autocéphalie de la métropole de Moscou par rapport au Patriarcat de Constantinople. Il avait même composé là-dessus un ouvrage au titre éloquent: *Récit* [Skazanie] *adressé au métropolite et à tout le saint-synode, qui désavouent l'intronisation – ou qui prêtent serment par écrit de ne pas accueillir l'intronisation – comme métropolite ou comme évêque ni de la part du pape romain de foi latine ni du patriarche constantinopolitain, parce que ce dernier se trouve sous la domination de l'empereur païen des Turcs impies, et de ne pas accueillir ceux* [d'entre les prélats] *qui seraient intronisés par eux*. Maxime doutait de la canonicité des métropolites de Moscou élus, depuis 1448, par le synode russe sans plus demander à cet effet la bénédiction patriarcale[40]. Que l'épiscopat russe fût conscient du caractère problématique de sa propre position c'est ce que montre sa prétention de détenir une lettre patriarcale d'époque byzantine concédant ce privilège à son synode. Or personne n'avait pu exciper ce document à la demande de Maxime, car il ne s'agissait que d'un faux plus ou moins pieux. Contre cette thèse, Maxime argumentait que l'accusation portée contre les patriarches œcuméniques, déclarés déchus de leur statut pour être tombés sous le pouvoir politique des Ottomans « mécréants » (*bezverniki*) et « persécuteurs des chrétiens » (*christianogoniteli*), ne saurait diminuer en rien leur importance, étant donné que l'Église chrétienne elle-même, avant Constantin le Grand, « brillait au milieu de l'impiété ». Et en deuxième lieu, avançait-il, le pouvoir spirituel (*svjaščenstvo*) détenait de toute façon la prééminence sur le pouvoir politique terrestre (*carstvo*), indifféremment de la religion du souverain. Ses juges n'avaient rien compris à cette argumentation, du moment qu'ils avaient pu, sur la base

phoros III Botaneiates », dans P. Magdalino (éd.), *New Constantines. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th Centuries*, Cambridge 1994, p. 246-257.

40. Sur l'importance de cette rupture voir E. Dénisoff, « Aux origines de l'Église russe autocéphale », *Revue d'études slaves* 23 (1947), p. 66-88.

de ces simples affirmations, condamner Maxime en tant qu'espion ottoman[41] !

La libération de Maxime aurait démontré par voie de conséquence non seulement son innocence, mais elle aurait confondu les actes injustes du métropolite Daniel de Moscou, et surtout réhabilité les points de vues formulés dans les écrits condamnés de Maxime. Telle est l'explication pour les demandes répétées des patriarches de l'Église orthodoxe en faveur de l'érudit moine athonite. Or ce n'était rien moins que la reconnaissance de la juridiction historique de la Grande Église sur l'Église de Moscou, que le patriarche œcuménique réclamait en échange de la toute première reconnaissance du titre impérial russe. En recourant lui à un geste diplomatique, il mettait dès le début l'autre partie dans l'obligation d'en faire un autre en contre-don.

Cette demande trouva-t-elle un écho à la cour moscovite ? Maxime le Grec fut en effet relâché en 1547 ou 1548[42], et bien qu'il ne repartît plus vers l'Athos, il s'installa auréolé d'un immense prestige, au monastère de la Trinité dirigé alors par son fidèle disciple, l'higoumène Artemyi. Les conséquences du retour de Maxime à la vie publique russe ne tardèrent pas à apparaître.

Une nouvelle ambassade de Süleyman le Magnifique partit pour Moscou en mai 1549, dirigée par l'archonte André Chalcocondyle[43]. Ce dernier portait une lettre de recommandation pour lui-même de la part de Denys II[44], ainsi qu'une autre lettre dans laquelle le patriarche demandait au tsar une

41. Voir pour toute cette question les commentaires de Nina V. Sinicyna à la première édition intégrale du *Rite d'élection et intronisation des évêques russes*, publiée dans le recueil de P. Catalano, Vl. Pašuto, *L'idea di Roma a Mosca..., op. cit.*, p. LV-LVI.

42. N. V. Sinitzyna, *Maxim Grek v Rossii..., op. cit.*, p. 152.

43. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir..., op. cit.*, no. 55, p. 172-173.

44. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir..., op. cit*, n° 57, p. 174-175 : observons que dans Ivan IV était salué simplement comme « souverain et roi » (*gosudar' i kral'*), selon l'idéologie ottomane. Cette lettre, de caractère officiel, devait évidemment avoir été vérifiée au préalable par les autorités ottomanes.

aide matérielle pour la Grande Église[45]. Arrivé probablement vers la fin de 1549 à Moscou, André Chalcocondyle y passa toute l'année 1550. C'est à peine en janvier 1551, que le tsar remercia l'émissaire auquel il confia deux lettres. Une première, adressée au sultan Süleyman est une véritable joute d'intitulations par laquelle le tsar voulait faire reconnaître sur le plan officiel ses prétentions impériales[46]. La seconde était adressée au patriarche Denys II à qui le tsar envoyait un certain Obrjuta Michailov, fils d'un Grec établi antérieurement en Russie (*syna Grekova*), qui devait apprendre le grec littéraire à la Grande Église, très probablement pour le service futur au *Posol'skii Prikaz*[47].

André Chalcocondyle ne reçut toutefois son autorisation de départ que deux mois plus tard, en mars 1551. Moscou était alors même la scène d'un événement ecclésiastique sans précédent. Ivan avait convoqué en janvier 1551 un grand synode de l'Église russe, qui mena ses travaux jusqu'à la fin du mois de février. Le tsar avait soumis une longue série de questions au synode, auxquelles les Pères – parmi lesquels les disciples de Maxime le Grec lui-même – s'efforcèrent de donner les réponses les plus détaillées. À partir du 23 février 1551 commença la mise par écrit des décrets, qui prirent finalement la forme de Cent chapitres (le *Stoglav*), réglant jusque dans les moindres détails la vie, à tous ses niveaux, de l'Église russe[48]. Un seul chapitre concerne le Patriarcat de Constantinople, mais son importance s'avère

45. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir..., op. cit.*, n° 56, p. 173-174 (lettre datée juin 1549). Bien que cette lettre, par mesure de précaution n'utilise pas directement le titre de tsar, elle y fait toutefois allusion en des termes dérivés, comme par exemple : « État de Ta Majesté impériale » (*Dr'zhav' carstvia tvoei*).

46. *Ibidem*, n° 71, p. 190-191.

47. *Ibidem*, n° 72, p. 191-192. Pour le même personnage, le tsar intervient auprès du monastère de Saint-Pantéléïmon du Mont Athos (n° 74, p. 193).

48. E. Duchesne, *Le* Stoglav *ou les Cent Chapitres. Recueil des décisions de l'Assemblée ecclésiastique de Moscou, 1551* [*Bibliothèque de l'Institut français de Petrograd*, V], Paris 1920, p. 1 : le chapitre Ier porte comme date « En l'an 7059, le 23 février » ; voir pour les questions chronologiques : *Ibidem*, p. XXI-XXIII – il ne s'agit pas du début des travaux, mais de la codification.

cruciale. Dans un groupage de décisions dédié au tribunal ecclésiastique (chap. LIII-LX), on insiste particulièrement (chap. LV) sur le fait que si des clercs ont quelque contentieux, ils ne devraient pas s'adresser aux juges civils, mais à leur propre évêque. En se fondant sur le 9ᵉ canon du Concile de Chalcédoine, le commentaire apporte cette précision :

> « S'il y a une contestation entre un évêque ou un clerc et le métropolite, elle sera jugée par le patriarche de toute la contrée, qui a sous ses ordres les évêques et les métropolites de toute la région, ou bien par le patriarche de Constantinople. Car aucun patriarche n'a reçu des règles canoniques ni des lois le droit de juger un métropolite qui relève d'un autre patriarche que lui. Ce droit n'appartient qu'au patriarche de Constantinople [49]. »

On comprend que c'était là une raison suffisamment importante pour retarder le retour d'André Chalcocondyle ! Il pouvait désormais informer le patriarche Denys que les évêques russes, réunis en synode par le tsar Ivan IV, avaient décidé de reconnaître – et d'inscrire dans le code canonique qui allait régler pour plus d'un siècle la vie de leur Église – au patriarche de Constantinople le droit d'appel en ultime instance. Même si rien n'est encore dit explicitement de la consécration du métropolite de Moscou par le patriarche, il n'en reste pas moins que l'autorité œcuménique se voyait réinscrite, après un siècle de rupture, dans les documents officiels de l'Église russe. Au plus fort de la persécution d'Ivan IV, tant le métropolite Philippe de Moscou, que le prince André Kourbski sauront faire appel à la juridiction patriarcale, fût-ce même symboliquement, pour s'opposer à la tyrannie du tsar.

Denys II envoya encore une lettre à Ivan IV durant la dernière année de son pontificat (1555/1556). Cette pièce utilise à l'endroit du souverain russe son titre impérial complet : « empereur de la Moscovie et de tout le pays et de toute la Grande Russie orthodoxe, seigneur et souverain et grand-prince » (*carju Moskovskomu i vseja zemli i vsego blagočestija pravoslavnyia Velikija Rosii, gospodine i gosudar', i velikii knjaz'*). La lettre était apportée par Joasaph métropolite d'Euripe, accompagné par le rhéteur

49. *Ibidem*, p. 167-168.

Cyrille de la Grande Église. Ils arrivèrent dans la capitale russe le 1ᵉʳ octobre 1556[50]. La lettre exposait l'état déplorable de la Grande Église. Sa cathédrale, l'église de la Vierge Pammakaristos, se dégradait. Le mur de pierre qui l'entourait, la protégeant des regards indiscrets des musulmans de la capitale, était entièrement en ruine. Cela permettait aux « mécréants » de soumettre à des humiliations les habitants de l'espace réservé au Patriarcat. De plus les cellules étaient dans un état avancé de dégradation, car l'Église ne se permettait même plus d'acheter l'huile la moins chère pour ses lampes. Pour remédier à une telle décadence, le patriarche invitait Ivan IV à devenir *ktètor* de la Grande Église, la « Mère de tous », comme l'avait jadis été son père Basile, rétroactivement intitulé lui aussi « *car'* de toute la Russie moscovite [51] ».

Mais entre temps, le patriarche était disparu. En effet, un autre émissaire rejoignait le métropolite Joasaph d'Euripe à Moscou, informant la cour impériale russe de la mort de Denys II et de l'élection de son successeur, le métropolite d'Andrinople, nommé aussi Joasaph[52]. Les deux Joasaph, le patriarche et le métropolite, devaient poursuivre sur la même lancée, en octroyant en décembre 1560 – nous l'avons déjà évoqué – la

50. Pour la date voir aussi B. Gudziak, *Crisis and Reform...*, *op. cit.*, p. 343, n. 25.

51. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir...*, *op. cit.*, n° 84, p. 206-209. La lettre ne porte pas de date, et les éditeurs lui assignent une date comprise dans un assez large éventail : 1er sept. 1554-31 août 1555. Ils se fondent cependant sur une chronologie pas tout à fait exacte du pontificat de Denys II. Arrivée à Moscou en octobre 1556, la mission devait avoir quitté Constantinople vers la fin du pontificat de Denys, entre 1er sept. 1555-juillet 1556. Pour les réparations que Denys II fit faire à l'église de la Pammakaristos, voir H. Belting, C. Mango, Doula Mouriki, *The Mosaics and Frescoes...*, *op. cit.*, p. 29. Ajoutons que le dernier *ktètor* de la Grande Église avait été le prince Neagoe Basarab de Valachie (1512-1521), qui y avait fait poser une toiture de plomb et refait les cellules qui l'entouraient, en enrichissant également son trésor : *Vie du saint patriarche Niphon II de Constantinople*, dans le recueil G. Mihăilă et D. Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. I., Bucarest 1969, p. 91.

52. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir...*, *op. cit.*, n° 85, p. 209-210.

reconnaissance finale, de la part de l'Église de Constantinople, de cette action[53].

III. Denys II, Venise, Rome et Charles Quint

C'est un homme de confiance que Denys II devait installer sur le premier siège du *klima* du Patriarcat. Le métropolite Métrophane de Césarée – que l'acte cité de juin 1546 atteste comme à peine consacré – allait en effet se montrer son agent fidèle dans une entreprise encore plus risquée que celle de Russie : la reprise des rapports avec les Grecs d'Italie, mais aussi – à travers eux – avec l'Église de Rome.

Or la situation en Occident était encore plus compliquée qu'en Russie. L'Église de Rome ne reconnaissait plus depuis 1453 la légitimité des patriarches de Constantinople, qu'elle tenait pour de simples créatures du pouvoir « infidèle » des Ottomans. En revanche, elle appuyait la légitimité des patriarches latins de Constantinople, vus comme les successeurs directs du dernier patriarche byzantin, réfugié à Rome : Grégoire III Mammas (1445-1459), Isidore de Kiev (1459-1463), Bessarion de Nicée (1463-1472), Pietro Riario (1472-1474), Girolamo Lando (1474-1497), Giovanni Michiel (1497-1503), Marco Corner (1503-1507, 1521-1524) et Thomas Bákocz (1507-1521)[54]. C'est par rapport à ces patriarches titulaires que les véritables détenteurs du siège de Constantinople étaient parfois qualifiés de « *pseudo*-patriarches ». Ce qui n'empêchait pas, une fois évanoui tout espoir d'une croisade capable de reconquérir Constantinople, de se rendre à l'évidence

53. Pour laquelle voir l'étude fondamentale de Constantin G. Pitsakis, « À propos des actes du Patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie (XVIe siècle) : survivances et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines », *Da Roma alla Terza Roma. IX Seminario internazionale di Studi Storici, Campidoglio, 21-22 aprile, 1989, L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI*, p. 87-138.

54. La problématique du patriarcat latin de Constantinople au XVe siècle vient d'être traitée par D. I. Murešan, « Girolamo Lando, titulaire du Patriarcat de Constantinople (1474-1497) et son rôle dans la politique orientale du Saint Siège », dans *Annuario dell'Istituto romeno di Venezia* 8 (2006), p. 153-258.

des choses : les titulaires latins n'avaient plus aucun rapport réel avec les chrétiens d'Orient, qui étaient représentés en réalité, tant bien que mal, justement par les patriarches résidant dans la capitale de l'Empire ottoman. Toujours est-il qu'un siècle après le Concile de Florence, tout contact avait été rompu entre l'Église de Rome et l'Église de Constantinople.

En 1535 disparaissait cependant Arsène Apostolios, archevêque uniate de Monembasie et recteur de l'église grecque Saint-Georges de Venise. Fils de l'humaniste Michel Apostolios, un proche du cardinal Bessarion, il s'était fait élire et consacrer métropolite de Monembasie par trois évêques grecs, avec le soutien des autorités vénitiennes (1506)[55]. C'était le synode constantinopolitain du patriarche Pacôme Ier (1502-1503, 1505-1513) qui avait vivement réagi en 1509 à ce plan de constitution d'une Église grecque unie avec Rome dans le domaine colonial vénitien. Devenu malgré tout métropolite uniate en 1524, Arsène Apostolios s'était impliqué dans les projets de croisade anti-ottomane de Charles Quint. Mais après la catastrophe de Preveza (1538), Venise abandonna en 1540 la Sainte-Ligue et inaugura une diplomatie d'entente avec l'Empire ottoman. Ce changement d'attitude entraîna une mutation de la politique ecclésiastique de Venise envers les Grecs de ses domaines dans la deuxième moitié du XVIe siècle, en s'opposant de manière systématique à l'uniformisation de leur identité par les décrets du Concile de Trente[56].

C'est en profitant de ce tournant que le patriarche Denys put envoyer un exarque auprès de la communauté grecque de Venise organisée autour de l'église Saint-Georges. Sa mission s'est avérée une initiative très habile de la

55. *Historia patriarchica...*, *op. cit.*, p. 141-143, 146-147; D. J. Geanakoplos, *Bisanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente (1400-1535)*, Rome 1967, p. 195-237. Les actes du synode de 1509 sont publiés par J. Oudot, *Patriarchatus Constantinoplitani...*, *op. cit.*, p. 26-27, doc. XLII, et p. 28-31, doc. XLIII.

56. Pour ce changement voir V. Peri, «L'*incredibile risguardo* e l'*incredibile destrezza*. La resistenza di Venezia alle iniziative postridentine della Santa Sede per i greci dei suoi domini», dans *Venezia, centro di mediazione tra Oriente e Occidente (secoli XV-XVI). Aspetti e problemi*, vol. II, édité par H.-G. Beck, M. Manoussakas, A. Pertusi, Florence 1977, p. 599-625.

Grande Église dans le but d'anéantir les derniers effets de l'activité d'Arsène Apostolios. L'opposition patriarcale à l'action de celui-ci est l'occasion pour l'auteur de l'*Histoire patriarcale*, Manuel Malaxos, d'articuler un principe de base de l'idéologie du Patriarcat remis en question par l'innovation d'Arsène : comment était-il possible aux évêques de créer eux-mêmes leur propre métropolite ? Alors que, tout au contraire, le métropolite nommait les évêques et les prêtres en vertu de son propre pouvoir. D'où venait cette perversité de « transformer le fils en père et le père en fils » ? C'était en réalité le patriarche œcuménique qui était « le père des pères » et « le pasteur des pasteurs » de cette hiérarchie : métropolites, archevêques, évêques, clergé et laïcs, à travers le monde entier ! C'était à lui seulement de consacrer les métropolites, et aux métropolites de consacrer d'autres métropolites seulement avec la permission, le pouvoir et l'autorité du patriarche, de même que les évêques pouvaient ordonner des prêtres avec l'accord de leur métropolite. Que les évêques pussent désigner leur métropolite – comme dans le cas d'Arsène – c'était là l'« impiété suprême », d'origine satanique, qui sapait à sa base la relation avec le Christ-Dieu – le Grand Prêtre, qui avait accordé la grâce de l'Esprit-Saint. Cette grâce se distribuait selon une échelle hiérarchique dont le sommet était le patriarche œcuménique en personne[57].

La mission de Métrophane à Venise avait non seulement pour but d'y instaurer l'autorité patriarcale, mais aussi de collecter les aumônes (la *zèteia*) dans la plus riche communauté hellénique de l'époque, au profit de l'Église de Constantinople[58]. Métrophane avait comme interprète de latin, Jean Zygomalas de Nauplie, ancien élève d'Apostolios et vraisemblable-

57. *Historia patriarchica…*, *op. cit.*, p. 143, l. 14 -144, l. 9, 21 – 145, l. 5.

58. E. A. Zachariadou, « Ἡ πατριαρχεία… », *op. cit.*, p. 156-159 (analyse) ; M. Manousakas, « Ἐπιτροπικὸν Μητροφάνους Καισαρείας πατριαρχικοῦ ἐξάρχου εἰς Βενετίαν », *Thesaurismata* 9 (1974), p. 7-20 ; Ch. de Clercq, « Le patriarche de Constantinople Métrophane III (1580) et ses sympathies unionistes », dans *Mélanges J. Dauvilliers*, Toulouse 1979, p. 193-206 ; José M. Floristán, « Epístola literaria de Camillo Peruschi Isidoro, rector del Estudio de Roma, al patriarca ecuménico Metrófanes III (1569) », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 40 (2003), p. 171-207, surtout p. 182-188.

ment curateur de Saint-Georges-des-Grecs à Venise[59]. En effet, quatre lettres de Denys II concernant la communauté grecque de Venise et son propre exarque nous révèlent quelque chose des dimensions de l'implication du Patriarcat dans la vie de cette communauté. Observons d'emblée que depuis le début (1547) et jusqu'à la fin de sa mission (1549), l'exarque Métrophane de Césarée jouit entièrement de l'appui du patriarche pour toutes ses décisions. Ainsi, répondant à une lettre de ce dernier, Denys ratifie en décembre 1547 toutes ses actions, réhabilitant partiellement le prêtre Nicolas Trizentos[60]. Une autre lettre d'octobre 1549 approuve une fois de plus toutes les mesures prises par l'exarque pour édifier l'église Saint-Georges, et confirme tant les autorisations de mariage que celui-ci avait accordées que ses ordinations sacerdotales[61]. L'autorité disciplinaire du patriarche œcuménique à travers son exarque semble être reconnue par la riche communauté grecque de Venise, au point que la Grande Église pouvait bénéficier en retour de donations pieuses. Une lettre de mai 1547 admonestait le curé de l'église Saint-Georges-des-Grecs contre le comportement des gens qui prenaient des concubines[62]. Une lettre de janvier 1550 se réfère au décès d'une Crétoise qui avait légué au Patriarcat des maisons et diverses affaires, de l'argent et aussi des parcelles de reliques. Or des esprits malveillants avaient caché son testament pour s'approprier ses biens. L'excommunication patriarcale menaçait tous ceux qui s'opposeraient à la présentation du testament[63].

Métrophane de Césarée sut se faire bien voir non seulement du doge et du Sénat vénitien, mais aussi du nonce pontifical. Le *Biblion historikon*

59. É. Legrand, « Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas », dans *Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes*, IIIe série, vol. VI, Paris 1889, p. 69-264, ici p. 72-76.

60. M. I. Manoussacas, Ἀνέκδοτα πατριαρχικὰ γράμματα, Venise 1968, p. 5-11, n° 2 (texte et commentaire). Nicolas Trizentos était l'ancien chapelain de Saint-Georges, coupable d'avoir demandé au pape le bref de 1542 qui replaçait les Grecs sous le contrôle du patriarche de Venise, mais faisait de Trizentos lui-même le représentant de ce dernier.

61. *Ibidem*, p. 11-16, n° 3 (texte et commentaire).

62. *Ibidem*, p. 3-5, doc. n° 1 (texte et commentaire).

63. *Ibidem*, p. 16-17, n° 4 (texte et commentaire)

évoque deux visites au pape effectuées par Métrophane, qui resta un certain temps à Rome[64]. L'exarque patriarcal ne pouvait faire abstraction de l'événement ecclésiastique majeur qu'était alors le Concile de Trente. Le pape Paul III (Alexandre Farnèse, 1534-1549)[65] venait alors justement de renouveler la convocation du Concile de Trente par sa bulle de 19 novembre 1544, en exprimant entre autres buts celui de « libérer les chrétiens qui se trouvaient sous le joug des Turcs ». Le Concile s'ouvrit le 13 décembre 1545, puis fut transféré à Bologne le 11 mars 1547, avant sa suspension par le même Paul III en septembre 1549[66].

Denys avait chargé son exarque de se rendre à Rome avec « lettres, reliques et présents » destinés à Paul III, dans une tentative de clarifier le nouveau statut de la communauté orthodoxe grecque de Venise, disputée entre l'autorité pontificale et celle patriarcale. Métrophane se rendit à Rome en compagnie de Denys Tzanettinès, évêque grec uni de Chironisi et Milopotamoi, en Crète[67]. Introduit par les humanistes grecs de la cour pontificale, l'exarque fut reçu par le souverain pontife, auquel il rendit hommage, lui offrant, entre autres, des reliques de saint Étienne. Sa présence à Rome et ses discussions avec le pape sont attestées par une lettre, retrouvée dans le *Vat. graecus* 2124 (no. 183), envoyée aux Grecs de Venise, semble-t-il, par Métrophane lui-même. Cette lettre de 1547-48, écrite par Manuel Provataris, copiste grec au Vatican, parle des conversations de ce prélat avec le pape sur la question des Grecs (*quanto è stato discusso per scritto e non, quanto abbiamo supplicato il pontefice romano e quanto egli ci a promesso e risposto*). L'entretien se solda par l'octroi d'une bulle, le 29 juin 1549, par laquelle le pontife romain annulait sa propre bulle de 1542, émancipant

64. E. A. Zachariadou, « Ἡ πατριαρχεία... », *op. cit.*, p. 146.

65. G. Benzoni, « Paolo III », dans *Enciclopedia dei Papi*, vol. III, Rome 2000, p. 91-111. Il est intéressant de rappeler que, tout comme Denys II, Alexandre Farnèse avait été le doyen des cardinaux, et avait été désigné pape sur la recommandation de son prédécesseur, Clément VII.

66. H. Tüchle, C. Bouman, J. Le Brun, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. III : *Réforme et Contre-réforme*, Paris 1968, p. 168-175.

67. M. I. Manoussacas, Ἀνέκδοτα..., op. cit., p. 7, 9, n. 3 et 4.

encore une fois la communauté grecque de la juridiction du patriarche de Venise et restaurant les anciens privilèges déjà accordés par la bulle de 1514 de Léon X.

Selon Pseudo-Dorothée, Métrophane aurait été envoyé au pape « par les confrères de l'église Saint-Georges, pour la libérer de la juridiction papale[68] ». Mais peut-on croire que le pape aurait pu donner suite à une demande formulée sans cette forme par un représentant du patriarche « schismatique » de Constantinople ? Personne ne pouvait demander au pape de renoncer de sa propre volonté à sa juridiction – symboliquement si importante – sur les Grecs de Venise. Il faut donc supposer que, des deux côtés, la stratégie devait faire montre d'un peu plus d'habileté. D'un côté, l'Église catholique se montrait prête à abandonner des projets unionistes locaux, en concédant à l'Église de Constantinople la juridiction sur les fidèles de rite grec, dans l'espoir de pouvoir engager dans ce projet le Patriarcat lui-même. Le fait que Métrophane avait été accompagné à Rome par un évêque grec uni de Crète démontre clairement quelles étaient les intentions. D'un autre côté, il s'agissait de répondre par des promesses plutôt vagues en échange d'une possibilité réelle pour le Patriarcat d'agir à Venise. Ainsi, au prix d'une juridiction pontificale nominale, la communauté grecque de Venise accédait en fait à sa complète autonomie, ce qui lui permettait de s'adresser désormais en toute liberté à la Grande Église. Dans cet acte d'*oikonomia* juridictionnelle, la longueur de vue de Métrophane et de Denys est remarquable, car ce fut sur cette base que les métropolites de Philadelphie allaient s'installer durablement à Venise à partir de 1577 en qualité d'exarques patriarcaux[69].

Mais au moment de la promulgation de la bulle Métrophane se trouvait déjà à Venise, le 4 juin 1549, sur le point de partir pour Constantinople[70].

68. E. A. Zachariadou, « Ἡ πατριαρχεία... », *op. cit.*, p. 146, p. 158.

69. Manussos I. Manousacas, « La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia », dans *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr.-4 magg. 1969)*, Padoue 1973, vol. I, p. 45-87, ici p. 54-56.

70. *Ibidem*, p. 54-55.

Denys II ne devait plus ignorer la présence dans le clergé orthodoxe d'un courant radicalement anti-romain, de la même trempe que Marc d'Ephèse autrefois. Le séjour de l'exarque en Italie fut en effet rapidement exploité par les adversaires du patriarche. Les métropolites Dorothée de Nauplie, Sophrône de Christianoupolis et Métrophane de Cyzique, plus douze clercs de rang supérieur de la cour patriarcale et treize laïques se rassemblèrent dans un conciliabule en novembre 1547 et accusèrent Denys et Métrophane d'avoir voulu se soumettre à l'Église romaine. L'exarque fut condamné et le patriarche anathématisé et déposé[71]. Après une certaine résistance, le patriarche dut offrir sa démission, en se mettant pour six mois en suspens liturgique[72]. C'est alors que l'exarque d'Italie se précipita à Constantinople pour prévenir la chute de Denys[73]. Métrophane prit toute la responsabilité sur soi-même, prétextant que c'était la communauté grecque de Venise qui l'avait envoyé, et qu'ayant agi de son propre chef, son patriarche n'avait rien à se reprocher. Au prix de ce sacrifice, Denys fut reconfirmé à la tête de l'Église, et seul Métrophane fut excommunié et dépouillé de ses fonctions sacrées. Plus tard, après avoir consolidé sa position devant le synode, cette décision fut annulée, le patriarche ne tardant pas à restituer à son représentant la plénitude du sacerdoce. Ne pouvant plus lui rendre le siège de Césarée occupé déjà canoniquement par un autre hiérarque, il l'en dédommagea au prix d'un nouvel exarchat dans la métropole des îles de Paros et de Naxos[74].

Le revirement du patriarche en faveur du métropolite Métrophane prouve qu'en réalité Denys II n'a jamais rien désavoué des initiatives de son exarque. Les lettres des archives de la communauté grecque de Venise prouvent que Métrophane de Césarée jouit, durant tout son séjour en Italie, du soutien inconditionnel de Denys. Il s'agit donc indubitablement d'un contact informel entre Rome et Constantinople, marquant un premier dégel dans

71. Document édité par É. Legrand, « Notice biographique... », *op. cit.*, p. 74, n. 3, document n° 2, p. 150-155.

72. E. A. Zachariadou, « Ἡ πατριαρχεία... », *op. cit.*, p. 146-147.

73. *Eadem*, p. 147-148.

74. *Eadem*, p. 148-149.

leurs relations, un siècle après le Concile de Florence. Et si le contact semble avoir été timide, c'est que le patriarche devait encore compter – comme le montrent les tribulations de Métrophane à son retour d'Italie – avec la forte opposition qu'un rapprochement plus concret aurait pu éveiller.

Denys II ne s'est pas limité à envoyer son exarque à la première session du Concile de Trente (1545-1549). Grâce à l'accord entre le pape Jules III et Charles Quint, le 1er mai 1551, le Concile tridentin reprit sous la présidence du cardinal Marcello Crescenzi. L'empereur – alors en pleine guerre contre Henri II de France allié avec la Ligue de Schmalkalden et soutenu par la flotte ottomane – s'installa à Innsbruck pour mieux surveiller les travaux conciliaires. Ce fut alors un nouvel émissaire du patriarche de Constantinople qui fit son apparition en Occident. Il s'agissait désormais d'une figure moins ostensible que le détenteur du siège de Césarée : le métropolite Macaire de Pélagonie (Héraclée, en Thrace). La publication de neuf lettres de sa correspondance avec le conseiller intime de Charles Quint, Antoine Perrenot, futur cardinal de Granvelle, échangée tout au long de l'année 1551, nous montre l'émissaire se déplaçant entre Augsbourg, Venise, Trente et Innsbruck, dans le but d'obtenir une audience de l'empereur. Il y proposait de s'entremettre de la part de l'empereur en vue d'une alliance avec la Géorgie et la Perse. Il avouait avoir peur de retourner dans son diocèse (ayant probablement à l'esprit l'accueil qu'avait essuyé de son côté Métrophane de Césarée). Malheureusement, les références au projet de croisade qu'il proposait se bornent à des allusions. Même si l'on n'a pas une preuve certaine qu'il ait vraiment rencontré Charles Quint, c'est là une éventualité très probable[75].

On peut en revanche affirmer avec certitude qu'il prit part aux travaux conciliaires de Trente[76]. Les actes de ce Concile attestent en effet l'arrivée

75. J. M. Floristán, « Correspondencia inédita de Macario de Heraclea-Pelagonia con Antonio Perrenot, cardenal de Granvela (1551), *Byzantion* 64 (1995), p. 495-524 (avec trois facsimiles).

76. J. Beumer, « Ein orthodoxer Bischof auf dem Trienter Konzil », *Ostkirchliche Studien* 20-4 (1971), p. 302-306 ; K. M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571), Volume III. The Sixteenth Century*, Philadelphie 1984, p. 541-542.

à Trente de Macaire, désigné comme « archevêque de Thessalonique », le 23 octobre 1551, dans le but d'assister aux débats. Il participa à la congrégation générale du 5 novembre, assisté par l'évêque de San Marco (en Italie du sud), son interprète. La présence du métropolite suscita chez les Pères la question de savoir si un Grec pouvait être admis au Concile. « Étant donné que les Grecs eux-mêmes, et spécialement ceux qui détiennent leurs Eglises dans l'empire turc, sont schismatiques et élus par leur patriarche qui est nommé par le tyran turc et qui vit à Constantinople, et est également schismatique, il sembla convenable aux Pères qu'il devait être interrogé au préalable sur sa foi ». Devant les participants, Macaire d'Héraclée professa qu'il admettait tout ce que le Concile avait décidé ; après quoi il fut accepté aux travaux[77]. La correspondance avec Granvelle atteste en effet la présence de ce personnage à Trente le 27 octobre 1551[78]. Qui plus est, les actes du Concile révèlent donc indubitablement que Macaire y était venait en qualité de représentant du patriarche Denys II. Nos renseignements s'arrêtent malheureusement là, mais il semble qu'il dût s'en retourner en Orient avec pour mission de tenir l'empereur informé.

Il est vraisemblable que Macaire de Pélagonie aura porté en effet au patriarche un message secret de la part de Charles Quint. Car tout de suite après le départ de ce métropolite, il fut relayé par un certain Démétrios Blogas, qui n'est autre que le fameux diacre serbe Démétrios dit *Mysos* (Dimitrije Ljubavić), figure controversée qui allait s'illustrer sous le

José M. Floristán n'a pas remarqué la présence de Macaire aux travaux du Concile, ni dans sa première contribution, ni dans une autre plus récente, « El Emperador y la herencia política bizantina (1519-1558). ¿Καρόλος Ε' βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ Ῥωμαίων ? », dans I. Pérez Martín, P. Badenas de la Peña (éds.), *Bizancio y la Península Ibérica. De la antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid 2004, p. 449-525, dans laquelle il revient (p. 491-493) sur la mission de Macaire d'Héraclée.

77. *Concilium Tridentinum Diarorum, Actorum, Epistolarum, Tractatuum nova collectio*, Vol. VII/1, Freiburg im Breisgau 1961, p. 289, 291-292.

78. J. M. Floristán, « Correspondencia inédita de Macario de Heraclea-Pelagonia... », *op. cit.*, p. 519-521.

pontificat de Joasaph II dans le dialogue manqué avec l'École de Wittenberg[79]. Or ce personnage était certainement l'émissaire spécial de Denys II. Ancien secrétaire du prince Radu Païsie de Valachie (1535-1545), qu'il accompagna dans son exil dans l'Empire ottoman, Démétrios s'installa à Constantinople où il avait appris le grec[80]. Entre 1547 et 1552 il passa une période de temps à Constantinople, une autre au Mont-Athos et fit même un séjour d'études à Padoue[81]. Pendant ce temps il devint notaire du patriarche Denys II et c'est donc en cette qualité qu'il effectua sa mission secrète en Italie, porteur lui aussi d'un message confidentiel adressé à Charles Quint – toujours par l'intermédiaire d'Antoine Perrenot – messages plein d'allusions à la libération de Constantinople et de

79. J. M. Floristán, « Los contactos de Demetrio Blogas con el Emperador Carlos V en los fondos documentales de la colección Granvela », *Cuadernos de Filología Clásica [Estudios griegos y indoeuropeos]*, N.S., II, 1992, p. 213-235. L'auteur a sans doute raison lorsqu'il argumente l'identité de Blogas avec le diacre serbe Démétrios (p. 217-220), sur lequel voir les notes suivantes.

80. E. Benz, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Marburg 1949, p. 59-93 ; D. Benga, *Marii reformatori luterani şi Biserica Ortodoxă. Contribuţii la tipologia relaţiilor luterano-ortodoxe din secolul al XVI-lea*, Bucarest 2003, p. 161-200, enrichit de plusieurs données nouvelles la biographie de Démétrios le Serbe, mais sans pouvoir remettre en question l'identification établie par Matei Cazacu avec l'imprimeur Dimitrije Ljubavić (voir la note suivante).

81. M. Cazacu, « Dimitrije Ljubavić (c. 1519-1564) et l'imprimerie slave dans l'Europe du sud-est au XVI[e] siècle. Nouvelles contributions », *Anuarul Institutului de Istorie « A.D. Xenopol »* 32 (1995), p. 187-207. En 1561, Ambros Fröhlich écrivait à Hans von Ungnad que Démétrios « Ist vill jar des walachischen Wayda secretari gewesen und 6 jar lang der patriarchen zu Constantinopl in der griechischen khirchen oder religion nottari und leuit ». C'est durant cet intervale de temps qu'il passa également deux ans au Mont-Athos (apud M. Cazacu, « Dimitrije Ljubavić... », *op. cit.*, p. 192-193, n. 26, 27), ainsi qu'une certaine période en Italie, où il étudia avec l'humaniste hongrois Sigmund Gelous Torday, professeur à Padoue entre 1546-1549 (D. Benga, *Marii reformatori...*, *op. cit*, p. 165). Cette dernière information suggère que le notaire de langue slavonne du patriarcat a certainement profité de la mission à la même époque de l'exarque patriarcal Métrophane en terre vénitienne, pour compléter ses études.

Jérusalem dans des lettres échangées entre Milan et Bruxelles entre 1552 et 1553[82]. Vu leur nature confidentielle, on reste toujours sur sa faim quant à la teneur du message. En revanche, on a déjà signalé l'existence dans les archives de Simancas d'un projet – encore inédit – discuté dans le conseil de Philippe II à Bruxelles, projet qui avait été apporté en 1555 par l'évêque de Modon. Il venait de la part du patriarche de Constantinople (donc de Denys) et était accompagné de lettres émanant du roi d'Ibérie (à l'époque, Luarsab I[er] de Kartli), qui offrait 30.000 hommes sous le commandement de son fils, tandis que le patriarche promettait de son côté la collaboration des chrétiens relevant de sa juridiction[83].

Cet aspect strictement confidentiel de la politique de Denys II prouve l'existence au sein du Patriarcat œcuménique d'un courant réellement disposé à une ouverture envers l'Eglise de Rome et le Saint Empire. Ce n'était pas un courant sans lendemain : lorsque l'ancien métropolite de Césarée devint le patriarche Métrophane III (1565-72, 1579-80) il sut cultiver ses bonnes relations avec l'Église catholique, allant jusqu'à encourager secrètement la révolte des chrétiens orthodoxes du Péloponnèse pendant la guerre entre la Sainte-Ligue et l'Empire ottoman (1570-73), ce qui entraîna d'ailleurs sa déposition[84]. Erudit lettré lui-même, possesseur d'une très riche bibliothèque, il entretint commerce avec un intellectuel de la taille de Camillo Peruschi Isidoro, recteur de l'Académie de Rome[85]. Mais surtout il

82. Editée par J. M. Floristán, « Los contactos de Demetrio Blogas con el Emperador Carlos V... », *op. cit.*

83. J. M. Floristán, « Correspondencia inédita de Macario de Heraclea-Pelagonia... », *op. cit.*, p. 503-504, le document se trouve aux Archives Générales de Simancas, sec. Estado, leg. 480, s.f. La publication du projet par cet infatigable chercheur des archives espagnoles et romaines apportera sans doute des nouvelles lumières sur la personnalité de notre patriarche. La discussion du projet est en tout cas à situer juste après la concession par Charles Quint à son fils Philippe II, déjà roi de Naples et d'Angleterre, du gouvernement des Pays-Bas, le 25 octobre 1555 (K. M. Setton, *The Papacy and the Levant...*, *op. cit.*, vol. III, p. 632).

84. P. Konortas, *Les rapports juridiques...*, *op. cit.*, vol. I, p. 307-308.

85. J. M. Floristán, « Epístola literaria... », *op. cit.*, p. 180-182, 190-207.

sera le premier patriarche œcuménique de la Turcocratie à adresser une lettre officielle à un pape, Grégoire XIII[86]. Malheureusement, l'attitude de l'Eglise de Rome envers ceux qu'elle continuait de considérer comme des « schismatiques » allait devenir cependant plus rigide à partir du règne des papes Paul IV et Pie V[87].

Toutes ces missions envoyées par Denys II en Italie eurent aussi un effet de longue durée : la reprise des contacts entre les deux foyers principaux de la culture hellénique – Constantinople et Venise. Dans la Cité des Lagunes, le premier livre grec avait été imprimé en 1471, et une première maison d'éditions grecque y avait fonctionné en 1499. Un des objectifs de la mission de l'exarque Métrophane fut justement de drainer cette production de livres grecs et de l'orienter vers le marché ottoman hellénophone, dans un empire où l'imprimerie allait rester interdite jusqu'au XVIII[e] siècle[88]. En 1548, Métrophane apposa en effet sa signature à l'acte de constitution d'une

86. G. Hofmann, « Patriarchen von Konstantinopel. Kleine Quellenbeiträge zur Unionsgeschichte », *Orientalia christiana* 32 (1933), p. 12-14 (texte gr.) ; C. de Clercq, « Métrophane III... », *op. cit.*, p. 199-200 (trad. fr.).

87. Pour l'attitude finale du Concile de Trente envers l'Église orthodoxe, aux débuts des années 1560, voir V. Peri, « Trento : un concilio tutto occidentale », dans idem, *Da Oriente e da Occidente: le chiese cristiane dall'Impero romano all'Europa moderna* [*Medioevo e Umanesimo*, 107-108], éd. par M. Ferrari, Rome-Padoue 2002, p. 397-459. C'est dans cette mouvance que se place par la suite l'activité du cardinal Santoro et de la Congrégation pour la réforme des Grecs (1573), pour laquelle voir J. Krajkar, *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and Consistorial Acts*, [*Orientalia Christiana Analecta* 177], Rome 1966 ; V. Peri, *Chiesa Romana e « rito » greco. G. A. Santoro e la Congregazione per la riforma dei greci (1566-1596)* [*Testi e ricerche di Scienze religiose*, 9], Brescia 1975. Cette activité conduisit à la revalorisation des décisions du Concile de Florence à travers leur publication en 1577 : voir V. Peri, *Ricerche sull'« editio princeps » degli atti greci del concilio di Firenze*, Cité du Vatican 1975.

88. Voir ce vaste sujet traité par G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, Munich 1988, p. 62-67 (avec bibliographie).

société éditoriale qu'un membre de la Fraternité grecque de Venise, Basilios Barélis, avait fondée avec deux autres imprimeurs vénitiens. La société édita seulement trois titres en une année et demi de son activité[89]. Mais en parallèle, d'autres initiatives avaient été lancées avec l'assentiment officiel de la Sérénissime, dont la plus populaire fut probablement une première collection complète de vies des saints (Μηναῖα) sortie, en 1548, des presses des frères André et Jacob Spinelli, par les soins du prêtre Nicolas Malaxos, et sous le patronage du sénateur vénitien philhellène Girolamo Corner[90]. Une deuxième édition fut procurée par les mêmes, auxquels se joignit Basileios Barélis, en 1551[91]. Le rôle du patriarche Denys dans cette initiative est attesté par les préfaces qui accompagnent ces impressions, publiées par des humanistes comme Antoine Eparque en 1548, et Jean Mindonios en 1551. Dans son « admirable épître dédicatoire » (Legrand), Antoine atteste que ce fut Métrophane de Césarée qui avait popularisé à Venise la réputation de vie irréprochable du patriarche, attirant les Vénitiens dans cette initiative de grande utilité pour le peuple grec. Voici le titre avec lequel il s'adresse au patriarche Denys II dans la préface : Τῷ παναγιωτάτῳ ἀρχιερεῖ κυρίῳ Διονυσίῳ, πατριάρχῃ Κωνσταντινουπόλεως, τῷ κηδεμόνι καὶ ἀντιλήπτορι τοῦ ἑλληνικοῦ γένους (« À Sa Toute-Sainteté l'*archiéreus* Monseigneur Denys, patriarche de Constantinople, le tuteur et défenseur (ou « protecteur ») de la nation hellénique »)[92]. La lettre, partant d'un *topos* pédagogique – à savoir que les parents doivent se préoccuper non seulement de la procréation, mais aussi de l'éducation de leurs enfants, qui est leur naissance

89. S. E. Kaklamanès, « Τρεῖς πρῶτες ἐκδόσεις (1548-1549) ἀπὸ τὸ τυπογραφεῖο τοῦ Βάρελη καὶ ὁ Μητροφάνης Καισαρείας », *Thesaurismata* 20 (1990), p. 218-252.

90. Des douze tomes de cette collection on conserve seulement le volume du mois de mars, publié en 1548 : É. Legrand, *Bibliographie hellénique des XV[e] et XVI[e] siècles*, t. I, Paris (rééd. 1962), p. 276-281, n° 121.

91. De la nouvelle édition de 1551 on conserve les volumes pour les mois de novembre et de février : É. Legrand, *Bibliographie hellénique*..., *op. cit.*, t. II, p. 163-164, no. 241 ; p. 164-166, n° 242.

92. Epître publiée par É. Legrand, *Bibliographie hellénique*..., *op. cit.*, t. I, p. 277-281.

spirituelle – insinue que, en patronnant cette entreprise utile à l'âme du peuple, le patriarche s'élevait au statut de père de la nation grecque. L'absence de l'attribut « œcuménique » est explicable par la présence de la censure vénitienne, qui ne pouvait permettre un terme qui contrevenait à l'ecclésiologie romaine. Mais dans son épître dédicatoire, Jean Mindonios sut, tout en ménageant ces sensibilités, affirmer le caractère œcuménique du patriarche de Constantinople, en enjoignant Denys à proclamer ces ménées devant l'*oikouménè*, en sa qualité de « tout premier des chrétiens[93] ». La Grande Eglise entrait sans complexes désormais dans la « galaxie Gutenberg ». À travers ces impressions, on diffusait l'idée que c'était dorénavant au Patriarcat que revenait le rôle historique de protecteur de la nation grecque (au sens déjà presque moderne) sous le régime ottoman.

Du temps de Denys II, Pachomios Rousanos de Zante va développer dans une clé un peu différente le même thème de la culture[94]. Dans un de ses sermons il fustige l'ex-prince de Moldavie Iliaş Rareş (1546-1551) qui venait d'adhérer à l'Islam à Istanbul même. Iliaş, naguère otage de son père auprès de la Porte ottomane, avait été déjà tenté à Istanbul, par les attraits de la civilisation ottomane, alors à son apogée[95]. Et Rousanos de vitupérer le fait que chez les Roumains – « les Daces », dit-il, « peuple scythique » – il n'existe pas de pédagogues pour former la jeunesse. Or, à son arrivée à Constantinople, l'adolescent princier avait trouvé la Grande Église, sous le patriarche Denys, livrée à la confusion. Cette situation avait détourné le jeune prince de l'Ecole patriarcale, l'exposant par là aux mille séductions de la capitale ottomane[96].

93. *Ibidem*, t. II, p. 165.

94. Sur Rousanos, voir G. Podskalsky, *Griechische Theologie*..., *op. cit.*, p. 98-101.

95. Pour les princes sud-est européens otages à Istanbul, et leur rapport avec le patriarcat de Constantinople voir pour l'instant D. I. Mureşan, *Le Patriarcat de Constantinople et les Principautés roumaines. Droit canonique et idéologie politique (XIV[e]-XVI[e] siècles)*, thèse de doctorat de l'EHESS encore inédite, Paris 2005, p. 550-620. Non seulement la Grande École était le lieu de leur éducation, mais à partir de 1568/1574 le patriarche commence à sacrer les princes valaques et moldaves investis par le sultan dans la capitale ottomane.

96. Sp. Lampros, « Ἐκ τῶν ὁμιλιῶν τοῦ Παχωμίου Ῥουσάνου », *Νέος*

Après un court règne moldave de cinq ans, Iliaş avait embrassé l'islam le 30 mai 1551. Devenu pacha de Silistra, il allait finir ses jours à Alep en janvier 1552[97]. La morale est évidente : pour Éparque aussi bien que pour Rousanos la culture hellénique constituait le rempart de l'esprit de leur nation, l'antidote à l'islamisation.

Les accusations de Rousanos étaient peut-être trop sévères, car même à Constantinople sous la Turcocratie la fortune des belles-lettres et de la tradition hellénique chrétienne se maintint au mieux qu'il se put. L'Ecole patriarcale de Constantinople, illustrée autrefois par un disciple de Matthieu Kamariotès, le célèbre Manuel de Corinthe (c. 1481/84 – 1530), puis par Antonios Karmalikès (c. 1533 – 1537/1544) était administrée par Manuel Galésiotès depuis 1544. Ce dernier décéda au début de l'année 1549, et lui succéda Théophane Eléavoulkos[98]. Les attributions du grand rhéteur à l'époque ottomane étaient même plus larges qu'auparavant : il était non seulement le chef de l'Ecole, mais aussi celui de la chancellerie et de la diplomatie patriarcales. Il fut promu dans la hiérarchie des offices du Patriarcat de la 4e à la 1ère pentade, car le patriarche, vu son importance publique accrue, avait besoin désormais d'un porte-parole, d'une sorte de « ministre des affaires étrangères [99] ».

Ἑλληνομνήμων 13 (1916), p. 57-59 ; N. Iorga, « Două texte greceşti privitoare la ţările noastre. I. Turcirea lui Ilieş-vodă Rareş » (Deux textes grecs concernant nos pays. La conversion à l'Islam de Ilia_ Rare_), *Revista Istorică* 19 (1933), p. 1-6, surtout p. 1-2. L'homélie est donc à dater entre 1551, après l'apostasie du prince, et 1553, l'année du décès de Roussanos.

97. C. Rezachevici, *Cronologia critică a domnilor din tara Românească şi Moldova (a. 1324-1881). I. Secolele XIV-XVI*, Bucarest 2001, p. 590-598, avec des précisions regardant l'apostasie du prince Iliaş, devenu Mehmed pacha au jour de son abjuration.

98. Chr. Patrinélès, « Οἱ μέγαλοι ῥήτορες Μανουὴλ Κορίνθιος, Ἀντώνιος, Μανουὴλ Γαλησιώτης καὶ ὁ χρόνος τῆς ἀκμῆς των », *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος* 16 (1962), p. 17-38 ; Th. Gritsopoulos, *Πατριαρχικὴ Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή*, vol. I, Athènes 1966.

99. Chr. Hannick, « Tradition et innovation dans les usages du patriarcat de Constantinople à l'époque postbyzantine », dans Idem (éd.), *Kanzleiwesen und Kanzleisprachen im östlichen Europa*, Köln-Weimar-Vienne 1999, p. 129-142 ;

IV. Le patriarche et ses métropolites

Aussi bien dans l'action de Maxime le Grec en Russie que dans l'activité de Métrophane de Césarée à Venise, un principe unique se révèle : l'affirmation de la suprématie patriarcale effective sur les métropolites et les fidèles, jusqu'aux régions situées aux confins du *klima* patriarcal. Un tel mouvement ne pouvait être toutefois que le reflet d'un processus similaire encore plus accentué au sein même de la juridiction patriarcale. Tout au long de son ministère Denys II s'était forcé d'affirmer la suprématie patriarcale sur le corps métropolitain, ce qui explique l'hostilité à laquelle il se heurta tout au long de son pontificat. À ce propos, l'*Historia patriarchica* confirme les assertions de Pachomios Rousanos : « De son temps se produisirent scandales, confusion et tumultes dans les rangs des prélats et des clercs, et maints synodes et conflits eurent lieu[100]. »

Pour renforcer définitivement sa position, si fragile encore après la crise que seule la déposition de Métrophane de Césarée avait permis de résoudre, Denys décida de visiter les provinces de l'Occident et le Péloponnèse et obtint à cet effet l'autorisation du grand vizir[101]. Son but était d'en finir avec le métropolite séditieux qui se trouvait à l'origine de la résistance contre lui. Le patriarche se rendit à Nauplie, et son arrivée obligea le métropolite du lieu, Dorothée, à prendre la fuite à Chio. Le patriarche put interroger les ouailles qui accusèrent leur pasteur de conduite tyrannique et spoliatrice, et d'avoir mauvais caractère. Après six mois d'absence, Denys put canoniquement donner suite aux plaintes des fidèles, le déposer et élire un nouveau

---

Th. H. Papadopoullos, *Studies and Documents…*, *op. cit.*, p. 84 : la promotion officielle – qui consacra aussi l'ajout plus ancien de l'attribut de « grand » à cette fonction – fut faite en 1591 par un décret synodal du patriarche Jérémie II Tranos, en raison de l'importance des fonctions assignées à cet office et des services déjà rendus à l'Église par ses détenteurs.

100. *Historia patriarchica…*, *op. cit.*, p. 177-178.

101. Sur ces visitations canoniques comme moyen de renforcement effectif de l'autorité patriarcale, voir P. Konortas, *Les rapports juridiques…*, *op. cit.*, vol. I, p. 205-210, qui souligne qu'après 1595 ces visitations canoniques diminuèrent sensiblement, preuve manifeste d'une autorité en dehors de toute contestation.

métropolite, Grégoire[102]. Il procéda de même avec un autre opposant, Métrophane de Cyzique, en nommant à sa place Joasaph Argyropoulos. Une fois de plus le synode ne fut pas d'accord, décidant de confirmer Métrophane contre le désir du patriarche et de déposer Argyropoulos. Denys s'offusqua devant l'affront, mais sut manœuvrer pour rassembler un autre synode qui convoqua encore une fois devant lui les deux métropolites. Ce synode – favorable au patriarche – trancha le différend, en rendant le siège de Thessalie à Joasaph, et confirmant la déposition de Métrophane. Enfin le synode réhabilita – nous l'avons déjà noté – l'ex-métropolite Métrophane de Césarée[103].

Sa propre autorité étant sauve, le patriarche n'était pas moins soucieux de renforcer la position des métropolites dans leurs propres diocèses. D'un côté, par rapport aux monastères de leurs diocèses, comme par exemple en 1546, quand Denys II confirme par une lettre synodale l'autorité du métropolite Ignace de Méthymne sur sa propre fondation, le monastère de Sainte-Marie Myrsiniotissa (dans l'île de Lesbos)[104]. D'un autre côté, envers le commun des fidèles, comme dans une lettre d'août 1555 adressée par Denys aux métropolites du littoral pontique (ceux d'Anchialos, Sozopolis, Messembria, Varna et Agathopolis) pour les informer de la plainte présentée en son synode par le monastère du Prodrome à Sozopolis. Les moines se plaignaient que d'un bout de l'année à l'autre, hommes et femmes venus des susdites éparchies se livraient chez eux à des pratiques diaboliques, comme danses et spectacles. Le patriarche exigeait des métropolites de mettre fin à cette situation. Sinon, il brandissait la menace de l'excommunication irrévocable sur la tête des coupables[105]. La conception élevée qu'avait le patriarche

102. E. A. Zachariadou, « Ἡ πατριαρχεία... », *op. cit.*, p. 150-151 (texte), 159-160 (analyse).

103. *Eadem*, p. 152-154 (texte), p. 160-161 (analyse).

104. Fr. Miklosich et J. Müller, *Acta et diplomata monasteriorum et ecclesiarum Orientis*, vol. II, Vienne 1887, p. 236-238 (acte n° IV).

105. A. Papadopoulos-Kerameus, « Ἡ ἐν τῷ νησίῳ Σωζοπόλεως βασιλικὴ μονὴ Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου καὶ ἡ τύχη τῆς βιβλιοθήκης αὐτῆς », *Vizantiiskij Vremennik* 7 (1900), p. 682-683 (acte n° 2). Sur les feux de la Saint-Jean condamnés par l'Église grecque mais, encore aujourd'hui, vivaces dans certaines contrées des Balkans nous aurons l'occasion de revenir dans un travail spécial débutant avec l'époque de Justinien. Voir en attendant l'article de P. Ş. Năsturel, « Le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares. Considérations et faits nouveaux », *Buletinul Bibliotecii Române* 9 (XV) (1984), p. 217-266, ici p. 243-248. Il s'agit de l'encyclique du métropolite crétois de Hongrovalachie Néophyte (1738-1748) s'élevant contre les superstitions du clergé roumain et de leurs ouailles, lesquelles se recoupent avec celles dénoncées par Denys II.

du rôle du métropolite ressort de la lettre de promotion, par translation, de l'évêque Néophyte d'Elassona au siège métropolitain de Larissa, en Thessalie (1550). Le métropolite devait de la sorte, ayant à sa disposition tous les pouvoirs et toutes les ressources, enseigner le troupeau chrétien, et être accueilli à cet effet avec le plus profond respect par son clergé et par son peuple :

> « Car l'honneur que vous lui rendrez ou la soumission dont vous ferez preuve à son égard reviendront à Nous et, par Nous, à Dieu dont l'évêque est, sur terre, l'image. De même, si le contraire se produisait, qu'il s'agisse d'actes ou de paroles, le coupable encourra la colère et l'indignation divines... il sera soumis à la peine la plus grave, en tant que téméraire, présomptueux, insoumis et contempteur de la Grande Église catholique et apostolique[106]. »

Ce document conserve entière toute la force de la conception ecclésiastique du XIVe siècle quand, sur le modèle des hiérarchies célestes, le métropolite était représenté comme étant dans son diocèse l'image du patriarche œcuménique, de même que celui-ci était dans le monde l'« image vivante et animée du Christ [107] ».

C'était pour marquer son autorité supérieure à celle du corps métropolitain, que de l'époque de Denys II date vraisemblablement une importante innovation dans l'apparat liturgique patriarcal : l'apparition de la mitre[108].

106. J. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani...*, *op. cit.*, p. 85-89, n° 56.

107. P. Guran, « Définitions de la fonction patriarcale à la fin du XIVe siècle », *Revue des études du sud-est européen* 40 (2002), p. 109-124.

108. Pour les questions de datation de l'apparition de la mitre, pour ses implications théologiques et politiques ainsi que pour l'évolution ultérieure de cet objet, voir la contribution de Petre Guran dans le présent volume.

En écrivant au tsar Ivan IV (à une date située entre le 31 mai et le 1er septembre 1557) pour lui présenter les circonstances du décès de Denys, le nouveau patriarche, Joasaph II (1556-1565) demandait encore « que tu nous fasses une grâce, celle de faire faire *une nouvelle mitre* pour l'autorité religieuse suprême, afin qu'elle soit portée par le supérieur ecclésiastique, le patriarche, sur sa tête lors des divines liturgies, pour que ce soit pour la mémoire et la commémoraison éternelles de Ton règne impérial [109] ». L'existence effective de cette *nouvelle* mitre patriarcale est confirmée par l'inventaire des objets liturgiques conservés dans la Grande Église à l'époque de Joasaph II, en avril 1564, où est enregistrée en effet la présence d'une « μήτρα μετὰ λίθων καὶ μαργάρων » (mitre ornée de pierreries et de perles)[110]. Les termes de la demande de 1557 laissent sous-entendre deux choses. Que la *nouvelle* mitre devait naturellement en remplacer une plus *ancienne*, ce qui signifie que la mitre était déjà entrée dans l'usage patriarcal avant Joasaph II ; mais aussi que le concept de la mitre, évoquée ici comme une chose connue, ne devait pas être étranger au tsar russe auquel la demande était faite. Ces indications semblent conduire au pontificat de Denys, car – nous venons de le montrer – les rapports de la Russie avec la Grande Église n'étaient pas vraiment stables avant notre patriarche. Cette déduction semble finalement validée par le témoignage de Nicolas de Nicolay, qui avait visité l'Empire ottoman (1551-1552) justement durant le pontificat de Denys. Il présente les patriarches orientaux dans un apparat plutôt humble, mais remarque une chose spéciale :

> « Toutesfois combien qu'ilz ayent toute puissance et authorité sur leurs Églises, si ne possedent ilz villes, chasteaux ou forteresses, et n'entretiennent gens d'armes ou archers pour la garde de leur personne. Pareillement ne se vestent de draps d'or, pourpre, velours, satin cramoisy, ou autres draps de soye : ains vivent en toute simplicité et modestie, n'aiant autre revenu pour leur entretenement de vie, livres et habits, qu'environs la somme de deux cents ducats par an, qui leur sont ordonnez et distribuez des Églises, ausquelles ils commandent et ne sont leurs habits en rien differens ny plus riches, que celui d'un simple moyne qu'ilz appellent Caloier : sinon que sur leur chef, au lieu d'une Tiare à triple couronne, portent un grand chapeau de feultre, sur lequel est cousue en travers une large bande de toille d'or en croix[111]. »

109. S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskijmir…*, *op. cit.*, p. 228-231, n° 102, ici p. 230 : « *I ešce v pozhaloval esi, beljal zdjalati novuju mitru svjaštennonačalno ; ponezhe nosit eja erxierjai patriarx' na glava svoei na bozhestvennyx liturgijax, da budet v pamjat' i v pominok vjačnyi carstvu tvoemu* ».

110. M. Païzi-Apostolopoulou et D. G. Apostolopoulos, Ἀφιερώματα καὶ δωρεὴς τὸν 16ο αἰ. στὴ Μ. Ἐκκλησία. Θεσμικὲς ὄψεις τῆς εὐσέβειας, Athènes 2002, p. 135.

Évidemment, il ne s'agit pas là du chapeau à grands bords que portait le patriarche dans la vie publique, selon la gravure qui figure chez Martin Crusius[112]. La présence d'une croix dorée sur le couvre-chef ne cadrait pas avec la réserve imposée au chef des chrétiens orthodoxes pour ne pas heurter les sentiments de la majorité, musulmane, de la capitale. Tout au contraire, c'est un couvre-chef que de Nicolay présente comme l'équivalent de la tiare papale. C'est donc une mitre qu'il décrit laconiquement : elle était en tout cas confectionnée en feutre et enveloppée d'un drap d'or. Cette mention de la mitre est jusqu'à présent la plus ancienne que l'on détient. C'est ainsi toujours au patriarche Denys d'avoir choisi ce signe visible de sa prééminence par rapport aux métropolites, s'inspirant peut-être un peu trop littéralement du titre de *basileus* dont l'avaient adulé ses électeurs en 1546.

Aux motifs théologiques accompagnant l'apparition de la mitre, il convient d'ajouter aussi le contexte particulier de l'époque qui encourageait, sous l'effet d'une rivalité exacerbée par l'imitation, le développement du faste exorbitant comme moyen d'expression de la souveraineté. Le défi avait été lancé en 1530, lors du couronnement de Charles Quint à Bologne, où l'empereur romano-germanique apparut coiffé d'une somptueuse couronne impériale en compagnie du pape Clément VII paré, lui aussi, d'une splendide tiare à trois couronnes. À cette provocation, le sultan Süleyman avait répondu en se faisant faire, par les meilleurs bijoutiers de Venise, un heaume impressionnant en forme de tiare à *quatre* couronnes, orné de pierres pré-

111. Nicolas de Nicolay, *Les navigations…*, *op. cit.*, p. 302.

112. M. Crusius, *Turcograecia…*, *op. cit.*, p. 106.

cieuses où, au sommet, la place de la croix était prise par quatre aigrettes. Cet objet, du jamais vu ! avait coûté la somme fabuleuse de 144.000 ducats. Il fut utilisé dans la marche triomphale du padishah contre l'Autriche en 1532, impressionnant les contemporains par les prétentions qu'il affichait : la domination universelle par un monarque détenant à la fois pouvoir temporel et pouvoir spirituel confondus, et qui menaçait de s'emparer non seulement de Vienne, mais aussi de Rome. Cette explosion de faste extravagant, popularisée en Occident par des gravures et des descriptions éblouies, valut au sultan le surnom de « Magnifique [113] ». Dans cette ambiance où la souveraineté devait s'exprimer sous des formes d'exubérance visuelle, il est à supposer que la mitre plutôt modeste de Denys ne pouvait plus satisfaire les goûts d'un personnage aussi haut en couleurs que Joasaph II (1556-1565), à son tour « souverain de l'Église grecque » pendant les dernières années du long règne de Süleyman. Ses contemporains lui donnèrent, pour sa conduite autoritaire et ses vues bien arrêtées sur le rôle des patriarches œcuméniques – le même surnom qu'au sultan: « ὁ Μεγαλοπρεπής[114] ».

Même si plus tard la forme qui fut choisie pour la mitre patriarcale devait se rapprocher intentionnellement de la couronne du *basileus*, il n'en reste pas moins que – tel que le fait observer de Nicolay – la principale source d'inspiration devait provenir de la « tiare à triple couronne » portée par le pape de Rome. La suggestion pouvait lui être arrivée soit directement par le truchement du fidèle exarque patriarcal Métrophane de Césarée qui avait rencontré personnellement Paul III[115], soit indirectement à travers l'excentrique imitation ottomane de la tiare papale. La raison plus profonde pour laquelle la mitre apparut à ce moment même doit résider dans le fait que l'Église orthodoxe subissait – dans des circonstances différentes, mais avec des conséquences analogues – une transformation similaire à celle que vivait l'Église romaine à l'époque du Concile de Trente. Tirant les leçons de la Réforme, les papes renoncèrent alors à toute hégémonie de type territorial, en échange de la reconnaissance et de la garantie par les souverains catholiques d'une nouvelle forme d'autorité universelle de l'Église. Il s'agissait là de la reconnaissance de l'universalité du pouvoir pontifical, non plus en concurrence, mais *avec l'appui* des monarchies absolues. L'enjeu de la lutte engagée par l'Église de Rome ne visait plus à l'accroissement de la souveraineté territoriale, mais bien au contrôle plus systématique des âmes[116]. Les concordats (depuis celui conclu en 1516 entre Léon X et François Ier) concédaient aux monarques toute compétence dans la nomination des évêques, en échange toutefois de la reconnaissance de l'autorité spirituelle de l'Église catholique. De sorte que la nouvelle souveraineté de l'Église n'était plus territoriale, mais spirituelle ; elle n'était plus juxtaposée, mais parallèle à la souveraineté des États. Le pouvoir de l'Église devenait dès lors un pouvoir *indirecte*, fondé sur une nouvelle discipline des âmes des fidèles, sur un corps ecclésiastique cultivé et supranational, défendu à l'intérieur des nouveaux États absolutistes par la conservation des privilèges et immunités ecclésiastiques. L'Église n'entrant plus en concurrence avec les États, elle pouvait se construire un nouveau type d'universalité qui trouvait son appui dans, plutôt que contre, l'État[117].

113. O. Kurz, « A gold helmet made in Venice for Sultan Sulayman the Magnificent », *La Gazette des Beaux-Arts*, 74 (1969), p. 249-258 ; Gülru Necipoglu, « Süleyman the Magnificent and the representation of power in the context of Ottoman-Hapsburg-Papal rivalry », *The Art Bulletin* 71, 3, (1989), p. 400-427.

114. E. A. Zachariadou, Δέκα τουρκικά έγγραφα..., *op. cit.*, p. 24 souligne à juste titre l'importance de ce parallélisme.

115. Lors de ses deux audiences, Paul III a dû recevoir Métrophane de Césarée un peu dans le même appareil que celui qu'il porte dans le beau tableau de Juan de Valdés Leal, conservé au Musée de Beaux-Arts à Séville, où – la tiare au front et dans une posture solennelle – il octroie à Ignace de Loyola la bulle d'institution de la Société de Jésus (*Regimini militantis ecclesiae* du 27 septembre 1540) (repr. dans G. Benzoni, « Paolo III... » *op. cit.*, p. 102).

116. Voir dans ce sens justement pour l'Église de Constantinople la signification des recherches sur l'excommunication patriarcale, d'origine byzantine certes, mais qui acquiert à l'époque ottomane de nouvelles valences : P. D. Michaèlarès, *Αφορισμός. Η προσαρμογή μιας ποινής στις αναγκαιότητες της Τουρκοκρατίας*, Athènes 1997. L'usage de cette arme spirituelle devient en effet plus systématique, et en quelque sorte plus banalisé, l'Église n'ayant plus pour appliquer sa jurisprudence le renfort du bras séculier.

117. P. Prodi, « Introduzione. Papato e cardinalato », dans le recueil de P. Prodi

Or c'est grâce à ce même type de concessions que le Patriarcat œcuménique a pu également retrouver, dans la deuxième moitié du XVe siècle, sa place au sein de l'Empire ottoman. En échange de la reconstitution du Patriarcat par Mehmed II, la Grande Église a reconnu et a appuyé la légitimité de la domination des sultans. Au fil du temps, elle est même parvenue à voir en eux, surtout après 1580, les successeurs légitimes des *basileis* chrétiens de jadis[118]. La même politique avait été utilisée aussi aux frontières de l'Empire ottoman, lorsque, en reconnaissant le patronage des princes de Moldavie et de Valachie sur leurs métropoles respectives, la Grande Église avait réussi à les maintenir sous sa juridiction, en les arrachant aux tentations d'union avec Rome[119]. Cette nouvelle alliance de l'épée et du goupillon fut enfin mise en œuvre par le Patriarcat au milieu du XVIe siècle comme un moyen de renouer ses relations avec la métropole de Moscou, autocéphale depuis un siècle par décision des grands-princes. Or voici qu'en leur offrant la perspective (1546) et ensuite la reconnaissance (1560) du titre impérial, la Grande Église se voyait pareillement réaffirmer sa juridiction spirituelle sur le Septentrion orthodoxe. Témoignant de ce tournant dans l'histoire d'une Église orthodoxe confrontée aux premiers défis de l'âge moderne, le

(éd.), *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, Bologne 2003, p. 7-17, surtout p. 12-13. Le grand spécialiste de l'Église catholique à l'époque moderne y condense les résultats de son ouvrage qui a fait date : *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna 1982.

118. Thèse argumentée de façon absolument convaincante par P. Konortas, *Les rapports juridiques...*, *op. cit.*, vol. I, p. 166-339.

119. En Moldavie le prince Étienne le Grand (1457-1504), en reconnaissant la juridiction du Patriarcat de Constantinople – attestée indubitablement par le *bérat* conféré au patriarche Syméon Ier par le sultan Bayezid II en 1483 – se vit reconnaître en retour la nomination du métropolite Georges de Moldovalachie en 1478, très probablement par une lettre de bénédiction qu'aura envoyée le patriarche. L'*Ekthesis néa*, manuel diplomatique byzantin utilisé au moins jusqu'au XVIe siècle au Patriarcat, inclut à cet effet dans la deuxième moitié du XVe siècle une nouvelle rubrique sur la manière de s'adresser au prince Étienne et à la princesse Marie de Moldavie. Il n'est donc pas question d'*autocéphalie* – concept anachronique et improprement utilisé à ce propos dans l'historiographie roumaine – mais du *patronage princier* sur l'Église de sa principauté.

patriarche Denys nous est successivement apparu dans les sources comme le « seigneur, empereur et patriarche » des métropolites ou le « père des pères de l'Église du Christ » (selon Malaxos) ; ou encore comme le « souverain de l'Église grecque » (selon Belon) ; ou enfin comme le « tuteur et défenseur de la nation hellénique » (selon Antoine l'Eparque).

L'idée que le patriarche Photius (858-867, 877-886) se faisait du destin historique de la Grande Église semblait ainsi prendre forme progressivement dans le cadre offert par l'Empire ottoman. L'institution patriarcale trouvait les moyens de se perpétuer selon sa propre logique au-delà même des ruptures ou des adversités historiques. C'est pourquoi la conclusion de Gilbert Dagron pour le IXe siècle semble convenir aussi à cette époque : « En effet, la notion de *christianôn ethnos* prend alors un sens concret, mais elle se limite désormais à une chrétienté orientale ayant pour pôle la Nouvelle Rome et pour tête unique le patriarche (...). Les droits des métropolites, qui font déjà et feront toujours l'objet d'âpres discussions, sont ici passés sous silence, parce que l'autorité patriarcale s'exerce à un autre niveau, celui d'une œcuménicité théoriquement sans limite et s'étendant pratiquement à tous les territoires de l'ancien Empire d'Orient[120]. »

V. La portée du pontificat de Denys II

Les efforts centralisateurs de Denys II ne parvinrent pas à faire taire toute opposition. C'est pourquoi il fut l'objet d'une tentative d'assassinat le 6 août 1554, lors de la fête de la Transfiguration. On pensa que son auteur avait agi à l'instigation du même Dorothée de Nauplie, mais sans pouvoir le prouver[121]. La découverte maintenant des rapports secrets de Denys avec Rome et le Saint Empire nous fait nous demander si ses adversaires n'en auront pas eu vent et auront tenté de supprimer le pontife pour mettre fin à ses initiatives. Les blessures que le poignard lui infligea au doigt et au visage n'auront pas en tout cas amélioré l'état de santé du vieillard.

120. G. Dagron, *Empereur et prêtre...*, *op. cit.*, p. 239-240. Sur les voies de transmission de la conception du patriarche Photius jusqu'aux XVIe-XVIIe siècles, voir la communication de D. I. Mureşan dans le présent volume.

121. E. A. Zachariadou, « Ἡ πατριαρχεία... », *op. cit.*, p. 155.

Deux ans plus tard, à l'article de la mort, Denys « pardonna tout, à l'instar du Christ », et en mourant – précise le narrateur – il « gagna les célestes demeures ». Ses funérailles se déroulèrent dans la cour de la Pammakaristos. Il y avait là nombre de prélats et de clercs, et une foule de fidèles. Le défunt fut exposé, selon la pratique orthodoxe, assis à son trône, *ômophore* et *épitrachilion* au cou, et soutenu, comme le veut l'usage, par deux diacres. L'office se déroula dans sa plénitude puis le cortège descendit au bord de la mer « avec la dépouille sacrée ». Et l'on s'embarqua pour l'île de Chalkis où Denys fut enterré dans son monastère. Le sentiment du narrateur que le défunt était entré « dans les célestes demeures », laisse l'impression que, aux yeux de certains, le patriarche était mort en odeur de sainteté. La date de son décès est établie d'après une missive du bail vénitien à Constantinople, du 21 juillet 1556, lequel transmet que le patriarche orthodoxe était décédé quelques jours auparavant[122].

À Wittenberg, chez Philippe Melanchthon, arrivèrent – le 30 juillet 1556, donc à peine quelques jours après la mort du patriarche – un certain Étienne de Césarée, accompagné d'un autre Grec de Nauplie. Les enfants du premier avaient été réduits en esclavage, et dans une lettre de recommandation, Denys II demandait qu'il fût aidé à réunir les 60 aspres nécessaires à leur rachat[123]. Ce sont ces deux personnages qui fournirent au chef de file de la Réforme leurs premières informations sur l'état de l'Église d'Orient. Le patriarche devait déjà connaître Melanchthon de réputation, car ce dernier

122. C. D. Mertzios, « Πατριαρχικὰ ἤτοι ἀνέκδοτοι πληροφορίαι σχετικαὶ πρὸς τοὺς πατριάρχας Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τοῦ 1556-1762 », *Πραγματεῖαι τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν* 15/4 (1949), p. 3 ; P. Konortas, *Les rapports juridiques…, op. cit.*, vol. I, p. 437, que nous remercions pour nous avoir communiqué cette information.

123. Cette lettre de recommandation donnée par le patriarche Denys II à Étienne de Césarée en juin 1554 est publiée par M. Crusius, *Turcograecia…, op. cit.*, p. 552-553 (texte gr.), p. 554 (trad. lat.) et p. 555 (autres informations sur le même). E. Benz, *Wittenberg und Byzanz…, op. cit.*, p. 123, 269 avait cru qu'il s'agissait du patriarche Joasaph II. D. Benga, *Marii reformatori luterani…, op. cit.*, p. 157-161, a relevé la petite erreur de l'érudit allemand, publiant d'autres témoignages inédits sur cette visite, tirés de la correspondance de Melanchthon.

était depuis 1543 en correspondance avec Antoine Eparque, personnage que nous avons vu si proche de la Grande Église[124]. Grâce une fois de plus à Denys II, lorsque le diacre Démétrios arriva à Wittenberg en 1559, il ne frayait plus un chemin inconnu pour la Grande Église.

Le pontificat de Denys II dura à peine un peu plus d'une décennie, mais une décennie de tournant, durant laquelle le Patriarcat œcuménique sortit du corset rassurant de l'Empire ottoman pour se confronter pour la première fois aux défis de l'époque moderne[125] : les signes de la crise ottomane, l'avènement de l'Empire russe, le Concile de Trente, la Réforme, l'explosion de l'imprimerie. Le patriarche entra en contact avec les plus grands souverains de son temps : Süleyman le Magnifique, Ivan le Terrible et Charles Quint. Il apparaît désormais plus clairement que c'est durant son pontificat que furent posés les jalons de la vaste politique européenne qu'allaient déployer ses successeurs plus ou moins directs : notamment un Joasaph II, un Jérémie II[126] et un Cyrille Loukaris[127].

Annexe

Juin 7054 [=1546], 4e indiction - Lettre synodale de Denys II de Constantinople à Ivan IV Vasiliévitch l'informant de son avènement au trône patriarcal et lui demandant la libération du moine Maxime (Trivolis), et la permission pour ce dernier de s'en retourner de Russie au Mont-Athos.

124. E. Benz, *Wittenberg und Byzanz…, op. cit.*, p. 4-33.

125. P. M. Kitromilidès, « Orthodoxy and the West. Reformation to Enlightment », dans M. Angold (éd.), *Cambridge History of Christianity. V. Eastern Christianity*, Cambridge 2006, p. 187-209.

126. Chr. Hannick, K.-P. Todt, « Jérémie II Tranos », dans G. C. Conticello et V. Conticello, *La théologie byzantine et sa tradition, vol. II (XIIIe-XIXe s.)*, Brepols-Tournhout 2002, p. 551-615.

127. Pour les lignes de force de cette politique, telles qu'elle s'affirme à son plus fort moment, voir l'ouvrage capital de G. Hering, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik (1620-1638)*, Wiesbaden 1968.

Edition : S. M. Kaštanov, L. V. Stoljarova, *Rossija i grečeskij mir v XVI veke*, Moscou 2004, t. I, p. 355-358, n° 8[128].

Denys, par la grâce de Dieu archevêque de Constantinople, la Nouvelle Rome, et patriarche œcuménique.

Très glorieux, très haut, très vaillant, très pieux tsar et grand-prince, souverain et autocrate de toute la Russie (*car' i knjaz' velikyi, gosudar' i samodr'zhec vsea Rusi*), fils du très lumineux, bienheureux et inoubliable grand-prince (*velikogo knjaza*), le Seigneur (*gospodina*) Basile, appelé d'après le divin et angélique habit Barlaam, très désiré et très aimé fils en Dieu de Notre Humilité, souverain (*gosudar'*) Ivan Vasiliévitch.

Grâce (*blagodat'*), paix, pitié, bénédiction, santé de l'âme et du corps, triomphe sur tes ennemis visibles et invisibles, vie longue, bonne et joyeuse, réconfort et développement pour l'État (*dr'zhav'*) orthodoxe et ami du Christ, et tout ce qui peut être utile et salvateur pour l'âme, nos prières pour que Dieu Tout-Puissant donne la puissance à ton État (*dr'zhav'e*) et à toute ta Cour (*polat'e*) bénie !

De par la volonté et avec le secours de Dieu, Notre Humilité a été élevée sur le très haut trône patriarcal de la Ville de Constantin, conformément aux saintes lois et aux canons sacrés, et – parmi d'autres problèmes de Notre Humilité – nous avons consenti à garder le juste souvenir du moine Maxime, détenu là-bas depuis déjà tant d'années, et à discuter de sa libération, ce qui serait bien. C'est pour cela, glorieux tsar (*veliпajĩemu tsarstvu*), que nous t'écrivons et te prions à son sujet. Car moi-même et Sa Sainteté aussi, le patriarche de la ville sainte de Jérusalem qui s'est trouvé être ici présent, notre bien aimé frère en Dieu et notre concélébrant, Monseigneur Germain et tout le saint synode des très saints et très pieux métropolites rassemblés maintenant dans la ville impériale, à l'occasion de notre intronisation (*postavlenija*), et 50 évêques et de nombreux et bienheureux higoumènes, tous ensemble prient avec leur bénédiction et prosternation Ta Majesté, pour l'amour de Dieu et pour notre demande paternelle et spirituelle et prière du fond du cœur, de prendre pitié et de libérer le pauvre et humble moine qui se trouve hors de son pays Maxime, parvenu déjà à la vieillesse et se trouvant au seuil de la mort, afin que tu lui permettes de retourner dans son pays et d'être enterré au lieu même de sa tonsure, la Sainte Montagne [de l'Athos], et avec son habit de moine.

Et si tu acceptes, ni notre supplique ni nos prières ne seront enfreintes et en premier lieu tu réjouiras Dieu le Très Haut et Tout-Puissant qui t'a donné un pays pieux et le pouvoir séculier et qu'Il t'exalte toujours et te garde dans la paix, ainsi que nous aussi, qui prions Dieu pour toi, patriarches et métropolites, tu nous causeras une joie énorme si tu exauces cette requête pour l'amour de Dieu ; sinon, tu attristeras Dieu

128. Traduction du vieux-russe par Lydia Cotovanu, révisée par Véra Tchentsova. Elles trouveront ici toutes les deux la marque renouvelée de notre gratitude.

lui-même et nous chagrineras nous tous ceux qui prions pour toi. Nous prions ta Majesté (*drzhavu tvoju*) de céder à notre requête et lui souhaitons son bien en Dieu.

Et que la grâce (*blagodat'*) de Dieu et sa miséricorde (*milost'*) sans limites soient avec Ta Seigneurie, bénédiction et pardon et notre prière à tous sera faite pour ta très glorieuse puissance souveraine (*s vysočaišim gosudar'stvom' tvoim'*) et pour toute ta Cour bénie (*vsejiu blagoslovenoju polatoju*) et pour ton pouvoir (*dr'zhavoju*) pieux gardé par Dieu et pour ta miséricorde. Amen.

Mois de juin, 4e indiction.

(Pour la liste synodale, comportant les signatures de 15 métropolites, voir *supra*, le tableau I. À noter que leurs noms comportent aussi selon les cas le titre d'*hypertime* et tel ou tel exarchat).

PETRE Ş. NĂSTUREL et DAN IOAN MUREŞAN
CNRS - Accademia di Romania

MATEI CAZACU

LE PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE DANS LA VISION DE STEPHAN GERLACH (1573-1578)

Il n'est pas exagéré d'affirmer que le Journal[1] du théologien protestant Stephan Gerlach (1546-1612) est la plus importante source occidentale pour l'histoire du patriarcat œcuménique au XVIe siècle. Aucun autre voyageur ou résident étranger à Constantinople à cette époque n'a entretenu des contacts aussi étroits aussi longtemps que lui, aucun n'a enregistré autant d'informations et de détails sur la situation, les hommes et les vicissitudes de la Grande Église à une période aussi importante de son histoire[2]. Même si son œuvre est moins systématique que celle de ses contemporains David Chytraeus (1530-1600)[3] et Salomon Schweigger (1551-1622)[4], la cause en est son caractère de journal. De plus, elle présente sur celle de Chytraeus l'avantage d'être le résultat d'observations directes, notées au jour le jour,

1. Stephan Gerlachs *dess Aeltern Tage-Buch...*, éd. par Samuel Gerlach, Francfort 1674. Beaucoup de ses renseignements, de même que la correspondance de Gerlach avec Martin Crusius, ont été insérés par ce dernier dans son ouvrage *Turcograeciae libri octo...*, Bâle 1584.

2. Voir M. Kreibels, « Stephan Gerlach, deutscher evangelischer Botschaftsprediger in Konstantinopel 1573-1578 », *Die evangelische Diaspora* 29 (1958), p. 71-96.

3. *Oratio de statu Ecclesiarum hoc tempore in Graecia, Asia, Africa, Ungaria, Boemia, etc.*, Rostock 1569, plusieurs éditions et une traduction allemande de 1581, cf. W. Engels, « Die Wiederentdeckung und erste Beschreibung der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland durch David Chytraeus (1569) », *Kyrios* 4 (1939-1940), p. 262-285.

4. *Ein newe Reissbeschreibung auss Teutschland nach Constantinopel und Jerusalem...*, Nuremberg 1608, plusieurs éditions. Schweigger remplace Gerlach comme prédicateur de l'ambassade impériale en 1578.

et non pas par ouï-dire de la bouche de théologiens grecs ou autres. Rappelons enfin que Martin Crusius, le professeur de Gerlach à Tübingen, a massivement utilisé ce matériau pour la confection de sa monumentale *Turcograecia*.

Lorsque Gerlach arrive à Constantinople le 6 août 1573 dans la suite de l'ambassadeur impérial David Ungnad, chargé notamment de renouveler le traité de paix avec le sultan Selim II, le trône patriarcal était occupé depuis un an par Jérémie II Tranos (1536-1595), patriarche à trois reprises (5 mai 1572-23 novembre 1579 ; août 1580-22 février 1584 ; mi-avril 1587-septembre 1595), « probablement l'homme le plus capable à avoir occupé le trône patriarcal durant la Turcocratie[5] ». La mission de Gerlach, qui remplissait la fonction de prédicateur de l'ambassade, était d'entrer en contact avec le patriarche et de lui soumettre la traduction grecque de la *Confession d'Augsbourg*, plus tard un manuel de dogmatique, de J. Heerbrand. Une lettre du chancelier de l'Université de Tübingen, Jakob Andreae, et une autre du professeur Martin Crusius (1526-1607), le « premier philhellène allemand » (Otto Kresten), accompagnaient cet envoi qui couronnait trois lustres d'efforts des protestants allemands pour entamer un dialogue avec le patriarcat œcuménique[6]. Cette démarche avait comme objectif final la conclusion d'une alliance avec les Églises orientales, alliance dirigée contre l'Église catholique qui, par le Concile de Trente, s'était donné les moyens de sa propre Réforme (la Contre-Réforme).

Stephan Gerlach commence ses visites au patriarcat le 15 octobre 1573

5. S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge 1968, p. 200. Voir sa biographie par L. Petit, « Jérémie II Tranos », *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII, Paris 1924, col. 886-894.

6. E. Benz, *Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche*, Munich 1971 (Marburg/Lahn1 1949) ; riche bibliographie chez G. Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft 1453-1821*, Munich 1988, p. 21-24, 102-105.

(*Journal*, p. 29-30). Il y rencontre le patriarche Jérémie dont il donne la seule description physique que nous connaissons :

> C'est un homme d'aspect amical et bienveillant, de forte corpulence et haut de taille, avec un beau visage, des cheveux longs, bruns plutôt roux ; il a une barbe brune assez large mais pas très longue, et porte un bâton patriarcal noir et blanc[7].

Conversant par l'intermédiaire d'un interprète - le « vieux » rhéteur Jean Zygomalas (1498-1580)[8], Gerlach s'enquiert sur le personnel de l'Église patriarcale, à l'époque Pammacaristos, et constate que la maison de l'œcuménique était très modeste en dépit de la beauté du site sur lequel s'élève aujourd'hui la *Fethie Djami* du sultan Murad III. Ces visites au patriarcat et aux diverses églises où Jérémie II officiait les dimanches et les jours de fête, se répéteront jusqu'en 1578 au rythme d'environ douze par an, ce qui donne plus de 60 occasions pour Gerlach d'assister aux liturgies grecques, de rencontrer le patriarche et bon nombre d'ecclésiastiques et de laïcs grec de haut rang. Par son assiduité à tout voir et tout connaître, Gerlach est considéré le meilleur connaisseur de l'Église orthodoxe, de son rite et de son personnel, pour ne plus parler des églises et des monastères de Constantinople et de ses environs. N'oublions pas qu'il s'est rendu dans plus de quinze églises pour assister à la messe célébrée par le patriarche ou simplement pour les visiter : à Chrysopigi à Galata (trois fois), à Saint-Georges au marché de poissons, Saint-Nicolas à la mer et Saint Parascève à Hasköy (à deux reprises), à Panagia, Saint-Constantin, Saint-Phokas au Bosphore, à Anchialos, à Saint-Constantin du quartier Karamania (Karaman mahallesi), à Sainte Vierge Elpidha de Kumkapi, à « Chrysostomi », à Saint-Georges et à saint-Constan-

7. C'est vraisemblablement d'après cette description que Crusius a reproduit son portrait de la p. 106 de *Turcograecia*. À comparer avec le beau portrait de 1588 conservé à Cracovie, reproduction chez B. A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge MA 1998, p. 154.

8. Voir pour lui la bibliographie chez G. Podskalsky, *Griechische Theologie…*, *op.cit.*, p. 103.

tin, toutes les deux près de la prison des 7 Tours, à Stoudion, mais aussi à une églises arménienne nommée aussi Saint-Georges.

Enfin, son Journal constitue une véritable chronique du premier règne de Jérémie II, qu'il observe tant lors des messes et d'autres cérémonies, que dans des circonstances plus intimes. Son *Journal* doit cependant être lu en parallèle avec la *Turcograecia* de Martin Crusius, fruit d'un travail énorme, augmenté de la correspondance entretenue avec divers ecclésiastiques et laïcs grecs (comme Théodose Zygomalas), mais aussi avec Gerlach et Salomon Schweigger, son successeur à la charge de prédicateur de l'ambassade.

Il assiste ainsi, le 26 septembre 1574, lors de l'office tenu dans l'église de la Panagia, à l'excommunication par le patriarche des femmes grecques qui épouseraient un catholique (italien, français ou espagnol, est-il précisé, *Journal*, p. 64). Le 6 mars 1575, au dimanche de la Quadragesima, le patriarche, décidemment en veine d'intolérance, excommunie, dans une grande cérémonie, tous les hérétiques et soumet à la même censure les mariages avec les Turcs (Journal, p. 83 et 153). Ou bien, lorsqu'il juge et condamne en public un moine de Jérusalem qui effrayait la population avec la fin du monde pour le 15 juin 1578 et vendait pour de l'argent une prétendue lettre tombée du ciel à cet effet (*Journal*, p. 504-505).

Enfin, après une résidence de presque cinq ans, Gerlach quitte Constantinople avec toute la suite de David Ungnad, remplacé par Joachim von Sintzendorf zu Feueregg. Le 30 mai 1578, il faisait ses adieux au patriarche qui lui confia des lettres et des cadeaux en lui demandant de lui écrire au nom de leur amitié, touchant témoignage de la confiance qui s'était établie entre les deux hommes que seule la religion séparait (*Journal*, p. 502).

*

Au fil de ses visites et des conversations avec le rhéteur Jean Zygomalas et avec son fils, Théodose (1544-après 1614), le protonotaire du patriarcat, avec les différents prélats et laïcs, Gerlach a pu se faire une image assez complète de la situation matérielle et spirituelle de la Grande Église et de ses

serviteurs. Dans les lignes qui suivent, nous allons essayer de dégager quelques points forts qui ont attiré plus particulièrement sa curiosité.

Description de Pammacaristos et du siège patriarcal. Jérémie II et sa cour.

Gerlach a décrit en détail la situation du monastère dans une lettre à Crusius du 7 mars 1578 qui a permis à ce dernier de faire un plan de situation publié dans son ouvrage *Turcograecia* (p. 189 sq)[9]. Le patriarche habite un bâtiment très modeste où Gerlach, qui lui rend visite le 29 avril 1576, le trouve en train d'écrire :

> La chambre est décorée à la manière turque avec des tapis par terre, puis une cheminée, une chaise recouverte de velours violet-marron avec des têtes de lion dorées et un sofa (türkisch Lotterbett) avec des coussins en velours sur lequel il (le patriarche) était assis. Au-dessus de lui se trouvaient des livres. (*Journal*, p. 188)

Le nombre des moines à son service est assez réduit, entre quatre et 20 et plus, vêtus de noir dans leur majorité ou de gris noir pour certains, portant les cheveux longs jusqu'aux épaules, qui parlent librement avec leur maître comme à un égal (*Journal*, p. 119 et 210-211). Quelques jours plus tard, Jean Zygomalas lui raconte en aparté que

> « le patriarche n'a pas plus de 10 moines qui le servent et qu'il nourrit. Jusqu'ici il a eu 4, 5, 8, 10 à nourrir ; des prêtres et métropolites il invite chez lui ceux qu'il désire [avoir à table]. Lorsqu'il se lève de table, ses moines s'assoient ou plutôt se couchent et dévorent ce que le patriarche leur a laissé. À la fin vient le personnel de la cuisine, du jardin, etc., et ils prennent leur repas. Il [le patriarche] n'a personne à habiller, à part sa personne (ce qui n'est pas croyable) », conclut Gerlach (*Journal*, p. 210-211).

Lors de la fête de l'Assomption de la Vierge, le 15 août 1576, Gerlach assiste à la messe qu'il décrit en détail, dans l'église du patriarcat, suivie

9. À noter l'esquisse un peu différente que donne Schweigger, *op. cit.*, p. 118.

d'un repas dehors, auquel prennent part plusieurs dizaines de personnes. Jérémie II est assis seul à une table de marbre recouverte d'un tapis, ayant à sa gauche le prince Milos, frère du voïévode de Valachie[10], suivi par les métropolites et le reste de l'assistance.

À deux reprises – le 12 mai 1575 et le 3 mars 1578 –, Gerlach décrit l'église du patriarcat dont la peinture avait été refaite « avec les plus belles et vives couleurs » par Jérémie II (*Journal*, p.66, 91-92, 158, 179 et 462). Après la seconde visite, il rappelle l'existence du portrait de l'empereur Alexis Comnène et de son épouse (Irène Doukas) exécuté en mosaïque (« auf viereckicht-gläsern Blättlein gemahlet ») et, plus curieusement, la tombe de l'empereur mort en 1118 décorée d'un aigle bicéphale[11], de même que les portraits des fondateurs, Michel et son épouse (*Journal*, p. 462). On y voyait également les sept synodes œcuméniques et des belles icônes de Jésus et de la Vierge Marie décorée de pièces d'or. Dans l'église se conservaient les reliques des saintes Salomé[12] et Euphémie et le pilier sur lequel Christ enchaîné avait été fouetté.

10. Pour Milos, voir les entrées du *Journal* p. 107, 236, 315, 353, 369. Il était nouveau fondateur du monastère Nea Mone de Chios et professeur à l'École patriarcale. Lorsqu'il meurt, le 20 février 1577, il est enterré dans l'église patriarcale, un honneur qui s'explique par les donations importantes faites ici par ses deux frères Alexandre Mircea, prince de Valachie, et Pierre le Boiteux, prince de Moldavie. Enfin, *last but not least*, les trois princes étaient beaux-frères (*cognato*) de Michel Cantacuzène Saitanoglu, le richissime archonte qui nommait et changeait à l'époque les patriarches. Voir notre étude « Stratégies matrimoniales et politiques des Cantacuzène de la Turcocratie (XV[e]-XVI[e] siècle) », *Revue des études roumaines* 19-20 (1995-1996), p. 169 et 173.

11. Anne Comnène, *Alexiade*, XV, 20, éd. B. Leib, III, Paris, 1945, p. 241 ; selon Nicétas Choniatès, I, I, 5, il fut enseveli au monastère du Christ-Philanthropos, voir l'éd. de R. Maisano, *Grandezza e catastrofe di Bisanzio*, I, Rome-Milan 1994, p. 23. Par ailleurs, Salomon Schweigger qui accompagnait Gerlach le 3 mars 1578, dit la même chose et reproduit le portrait de l'empereur et de son épouse, debout devant un monastère, de même que le tombeau et son inscription, cf. édition de 1665, p. 120-121.

12. Le sire Von Dietrichstein désirait les acheter pour 200 thaler, cf. *Journal*, p. 345.

Parfois, comme pour la fête des 7 Maccabées et de la Croix (1[er] août 1576), le patriarche officie dehors, assis sur son siège sous un arbre :

> À la fin, chacun est venu et a baisé une croix d'argent que le patriarche tenait de la main gauche. Dans sa main droite il tenait un bouquet de laurier et arrosait les fidèles avec de l'eau tirée d'un vase (*Journal*, p. 229-230).

Jean Zygomalas l'informe que le patriarche tient lit de justice trois fois par semaine, les lundis, mercredis et vendredis, mais les juges sont « des acteurs qui représentent une autre personne », à savoir le tout-puissant archonte Michel Cantacuzène (*Journal*, p. 367).

Le 18 juin 1577, Gerlach obtient enfin la permission de consulter la bibliothèque du patriarcat et c'est la déception :

> Aujourd'hui j'ai vu la bibliothèque patriarcale et j'y ai trouvé des mauvais livres. Seul Chrysostome est presqu'entier ; quelquesuns d'Athanase, d'Epiphane sur Jean. pour le reste, il n'y avait aucun Père de l'Église. Les livres sont en tout 150, gisent dans la poussière dans une cave voûtée et personne n'a le droit d'y entrer. Le patriarche a refusé de m'en prêter, mais je peux les lire au patriarcat, ceci est permis par la loi (*Journal*, p. 360 ; il avait déjà vu rapidement quelques volumes le 21 janvier 1576, *Journal*, p. 154 et quelques autres en vente le 19 mars 1577, *Ibidem*, p. 323-4).

Notre prédicateur précise aussi que le patriarche a deux lecteurs (« Lehrmeister ») : le docteur Léonard Mondonis (ou Mendonios), de Chios[13], et Jean Zygomalas. Le premier lui lit les *Praedicabilia* de Porphyre, alors que Zygomalas a en charge Hermogène, Hésiode et Aristophane (*Journal*, p. 114). Les conversations avec ces deux hommes ont fourni une riche matière à Gerlach sur les hommes et l'état des études du patriarcat de Constantinople.

13. Cf. Crusius, *Turcograecia*, p. 309 et 512-513.

Un moment fort de la vie du patriarcat étaient les ordinations des ecclésiastiques et notamment des métropolites : trop malade pour assister à celle de l'archevêque d'Ochrid en septembre 1574, Gerlach assiste et décrit en détail celles de Arsène le musicien pour Paléopatras (décembre 1575), de Gabriel Severos (av. 1540-1616) comme métropolite de Philadelphie (juillet 1577), celle du métropolite de Mitylène, le 30 mai 1578, et celle du prédicateur de l'Église patriarcale, Méthode, comme métropolite de Melenic, le 2 juin 1578 (*Journal*, p. 64, 119, 133, 502, 504-505). À ces occasions, il note la marche à suivre pour obtenir un évêché et souligne le rôle de l'inévitable Saitanoglu comme intermédiaire avec le grand vizir (*Journal*, p. 249, 503), mais aussi d'autres personnages comme Piali pacha (*Journal*, p. 395-6). À l'occasion, Gerlach enregistre des ordinations de clercs dans les grades inférieures notamment lors des grandes fêtes de l'Église (*Journal*, p. 329-330, 373).

La fiscalité du patriarcat[14]

Les visites pastorales du patriarche et les tournées de ses exarques (représentant, plus précisément « nomofilax exarchos ») pour recueillir les aumônes des fidèles et du clergé orthodoxes, pour rendre des jugements et encourager les ouailles du diocèse à persister dans l'obéissance de ses maîtres spirituels, se faisaient suivant un rituel que Gerlach note en détail d'après les informations de Jean Zygomalas. Initialement, la périodicité de ces visites était établie à cinq ans, mais du fait de l'augmentation du tribut exigé par les Ottomans et des cadeaux qu'il fallait faire aux pachas, cet intervalle avait été réduit à quatre et même à trois ans. Ainsi, le 19 octobre 1573, le protonotaire Théodose Zygomalas s'embarquait avec le patriarche pour la Macédoine et la Morée afin de recueillir les sommes destinées à payer le tribut à la Porte qui montait à 3500, puis à plus de 4000 ducats par an ; ensemble avec les différents dons et bakchiches, cette somme s'élevait à 10 et même 12 000 ducats (*Journal*, p. 33, 212, 224, 502). Ils seront de retour en

14. Voir J. Kabrda, *Le système fiscal de l'Église orthodoxe dans l'Empire otoman (d'après les documents turcs)*, Brno 1969.

juillet 1574 après un voyage qui avait duré neuf mois (*Journal*, p. 60). Un peu plus tard, on apprend que le métropolite de Nicée avait été envoyé dans le même but en Valachie et Moldavie , pays où le patriarche comptait s'y rendre en personne, , tant les dépenses du patriarcat étaient importantes (*Journal*, p. 95, 103, 393). Le montant des aumônes s'élevait à 20 à 30 aspres par maison, auxquels s'ajoutaient, dans chaque diocèse, 10 à 12 ducats pour les collecteurs et autant pour le métropolite ou l'évêque du lieu (*Journal*, p. 393). À leur tour, les prêtres payaient 10 ducats par an au grand rhéteur et autant au sakellarios et au logothète du patriarcat (*Journal*, p. 212)

En plus du patriarche, 20 à 30 moines étrangers s'employaient à plein temps à rassembler des aumônes (*Journal*, p. 393).

Un an après son retour, le patriarche nommait Théodose Zygomalas nomofilax exarchos pour rassembler les aumônes en Asie et dans les îles : nommé le 5 octobre 1576, Zygomalas part cinq jours plus tard et sera de retour un an plus tard, le 17 octobre 1577 (Journal, p. 251, 393). Son itinéraire est connu et permet de mesurer l'importance de sa mission[15].

Le 2 janvier 1578, il repart en tournée ayant décidé de renouveler ses visites pastorales tous les trois ans. Voici son programme tel qu'il a été noté par Gerlach au mois de mai :

> Cette année (1578), le patriarche est parti en personne avec les plus importants fonctionnaires du patriarcat et autres serviteurs, environ 40 personnes, avec autant et plus de chevaux (car il doit emporter toute sa maisonnée avec lui) aux églises situées aux pays d'Occident : la Thrace, la Macédoine, la Thessalie, l'Achaïe, le Péloponnèse, l'Épire, etc. L'année prochaine '79 il va envoyer ses collecteurs au Pont qui comprend la Bulgarie, la Mysie, la Serbie, la Dacie, la Valachie, la Moldavie et tous les pays voisins de la mer Noire en Asie et Europe, Trébizonde, etc. L'an-

15. « Itinéraire de Théodose Zygomalas », publié par E. Legrand, *Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas*, Paris 1889, p. 124-131 ; S. Yerasimos, *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIVe-XVIe siècles)*, Ankara 1991, p. 314. Gerlach apprend de sa bouche que rien que l'île de Lemnos avait contribué avec 5000 ducats, plus des sommes pour les fonctionnaires du patriarcat (*Journal*, p. 403).

née suivante '80, il va les envoyer dans les îles de Constantinople jusqu'à Attalie, y compris les métropoles asiatiques Brousse, Cyzique, Smirne, Ephèse, etc. Ainsi vient le patriarche ou ses collecteurs tous les trois ans dans ces trois régions et réclament non seulement le tribut dû au Sultan dont chaque métropolite doit payer une partie pour sa ville et ses fonctions ; mais, de plus, encaisser tous les dons pour le patriarche et pour les autres ecclésiastiques et fonctionnaires du patriarcat. À cette occasion, chaque métropolite offre quelque chose de spécial au patriarche afin qu'il garde sa faveur et ne soit remplacé par un autre. Ensuite, il arrive parfois que le peuple le réclame. Lorsqu'un patriarche n'aime pas quelqu'un, il le destitue ; mais, s'il a sa faveur, il le pacifie avec sa communauté. À cette occasion, tout un chacun offre les produits de sa région : vin, huile, tapis, etc. (*Journal*, p. 489-90)[16].

Le 26 septembre 1576, alors que Théodose Zygomalas se préparait à partir, Gerlach enregistre quelques détails sur l'organisation de sa tournée :

Les collecteurs des aumônes doivent en préalable obtenirdu pacha un passeport écrit et une escorte de deux janissaires et les emmener avec lui. Lorsqu'ils doivent voyager par voie de terre, tous les métropolites du lieu doivent leur fournir à leurs frais des chevaux pour la traversée de leur diocèse. Ils ont d'habitude 10 serviteurs avec eux qu'ils envoient (en mission) ici ou là. J'ai demande au susdit : « Si l'un d'entre nous voulait venir avec vous et avait la permission du pacha, est-ce que le patriarche lui accorderait la sienne ? » On me répondit : « Il n'en est pas question. Car, d'une part, la chose serait très suspecte aux yeux des Turcs, et d'autre part les Grecs eux-mêmes seraient très fâchés si l'on permettait à un étranger et luthérien de surcroît de se renseigner sur leur mode de vie et leurs activités ; il y aurait aussi de nombreuses mauvaises langues qui diraient au patriarche que tout ceci ne servirait qu'à les espionner et à soutirer des renseignements » (*Journal*, p. 248).

L'EX-PATRIARCHE, LES MÉTROPOLITES ET LES ÉVÊQUES

C'est lors de sa première visite à Pammacaristos, le 15 octobre 1573,

16. Ainsi, Théodose Zygomalas apporte de Lemnos des vases et des fragments de céramique *terra sigillata*, ainsi qu'un tapis d'Attalia qu'il vend pour neuf ducats à l'ambassadeur David Ungnad (*Journal*, p. 403).

que Gerlach apprend de Jean Zygomalas les détails de la déposition de l'ancien patriarche Métrophane III (1565-1572) suite aux intrigues de Michel Cantacuzène qui ne lui pardonnait pas son refus de contribuer avec mille (ou 10 000) ducats à la reconstitution de la flotte ottomane décimée à Lépante en 1571. Le grand vizir l'avait déposé et exilé au Mont Athos, où cet homme, « le plus savant parmi les Grecs », vivait depuis mai 1572 (*Journal*, p. 30). Quelques mois plus tard, pour la fête de la Trinité, le 6 juin 1574, Gerlach se rend à Galata et assiste à l'office dans l'église de la Panagia où officiait le moine Hiérothée. À cette occasion, il enregistre diverses informations, et notamment les circonstances de la déposition de Joasaph II (1556-1565) officiellement accusé de simonie mais toujours victime des intrigues de Cantacuzène, et son remplacement par Métrophane III. Il apprend également que, alors qu'il était encore moine, Métrophane s'était rendu à Rome, avait baisé les pieds du pape et s'était lié d'amitié avec les cardinaux[17]. Son conflit avec Cantacuzène, provoqué en premier par une querelle de préséance entre ce dernier et Jean Ralli, lui coûta le trône, et lui valut l'exil au Mont Athos et non pas, comme il l'avait demandé, à Chalké, où il avait construit le monastère de la Trinité (*Journal*, p. 60).

Le 7 août 1576, Gerlach apprend que les agents de Métrophane avaient donné une lettre au Sultan réclamant à Michel Cantacuzène la somme de 16 000 ducats (*Journal*, p. 233). Le 25 septembre suivant, coup de théâtre : Métrophane se trouvait depuis dix jours à Constantinople et réclamait le patriarche auprès des autorités ottomanes ! (*Journal*, p. 247-248). Une occasion pour le mémorialiste de rassembler quelques informations supplémentaires sur le remuant personnage : Métrophane était un vieillard malicieux de 70 ans, né dans la paroisse Sainte-Parascève de Hasköy et avait beaucoup d'amis influents dans la Ville (on parle de 2000). Jérémie II lui envoie une délégation de 5 ou 6 ecclésiastiques pour le saluer et s'enquérir de ses projets, mais Métrophane exige une rencontre confidentielle avec son succes-

17. Informations confirmés par Crusius, *Turcograecia*, p. 212 ; cf. Ch. de Clercq, « Le patriarche de Constantinople Métrophane III (+ 1580) et ses sympathies unionistes », *Mélanges J. Dauvillier*, Toulouse 1979, p. 193-206 ; bibliographie chez G. Podskalsky, *op. cit.*, p. 33 et note 91.

seur qui le craignait en raison de l'accès direct que ce dernier avait au sultan par l'intermédiaire de ses médecins juifs.

À partir de ce moment, les intrigues de Métrophane à la Porte constituent la principale préoccupation de Jérémie II, qui doit débourser des sommes importantes pour contrecarrer les intrigues de son concurrent et obtenir du grand vizir la confirmation dans sa dignité (*Journal*, p. 311-312, 342, 408). Selon Stamatios Zygomalas, un des fils du rhéteur et lui-même fonctionnaire au patriarcat, les pachas font traîner à dessein les choses pour extorquer aux deux ecclésiastiques un maximum d'argent. Suite à ses démarches répétées, Métrophane, qui avait été riche, serait actuellement presque pauvre à force d'avoir « so viel geschmieret » (« trop arrosé »).

Intrigué et à juste titre par la personnalité de l'ancien (et futur) patriarche, Gerlach décida de faire sa connaissance de manière discrète. Accompagné seulement par le drogman de l'ambassade, il se rendit le 28 décembre 1577 chez Métrophane, qui le reçut très amicalement avec du confit de sucre et de miel et un vin moscatello (*Journal* p. 442-445). Le patriarche déchu habitait une maison éloignée, à Hasköy, entouré seulement de 3 ou 4 moines et se plaisait à évoquer ses relations avec les précédents ambassadeurs et diplomates impériaux, Busbeck et Albert de Wise ; ses fréquentes visites à l'ambassade avaient déplu à l'archonte Antoine Cantacuzène qui l'avait dénoncé au grand vizir l'accusant de livrer des secrets aux ennemis. Connaissant l'intérêt des Occidentaux pour les livres anciens, l'habile ecclésiastique mettait toute sa bibliothèque à la disposition de son visiteur. Il lui rappela qu'il avait prêté la Bibliothèque de Photius, le Chronographe de Manassès, le Thesaurus et la Syngrammata de Cyrille à l'envoyé Albert de Wise pour les copier et n'avait jamais pu les récupérer. Un grand nombre d'autres avaient été achetés très cher par des Italiens et des Français, et l'ambassadeur Busbeck était reparti avec des valises pleines de livres. Enfin, les moines racontèrent au serviteur de Gerlach que Métrophane avait été obligé de vendre la vaisselle d'argent et de quitter ses fonctions dans une grande pauvreté (*Journal*, p. 425 ; une nouvelle visite, *Ibidem*, p. 485-486).

Le 3 octobre 1574, Gerlach et son collègue Manlius rendent visite au patriarche Sylvestre d'Alexandrie, « que tous les Grecs considèrent comme un homme très saint et raisonnable » (*Journal*, p. 64-66). Son titre complet était « de toute l'Égypte, de la Pentapolis, de la Libye et de l'Éthiopie et il habitait à Pammacaristos.

« Il est de taille moyenne, grisonnant, avec une barbe large et longue, vêtu d'un habit de moine. Il porte une longue robe monacale en soie est un homme aimable et amical ». Dès qu'il apprend la venue de ses hôtes, il ordonna que l'on pose par terre des tapis et les reçut assis à la turque, les jambes croisées et les invita de faire pareil. Après les salutations de rigueur, le patriarche s'enquit auprès de ses hôtes de l'Allemagne et des flottes espagnole et ottomane.

> Nous lui demandâmes des détails sur les églises d'Alexandrie[18], sur les hérétiques africains Jacobites et Coptes (en fait des Eutychiens) qui sont à moitié Indiens et qui pratiquent la circoncision, etc.

Après la visite, le patriarche se rend dans l'église où il officie la liturgie que Gerlach décrit en détail.

Nous apprenons peu de choses sur le patriarche Michel d'Antioche, à part une anecdote douteuse sur une dispute théologique avec un Juif (*Journal*, p. 57)[19].

Après les patriarches, les métropolites qui se rendent à Constantinople pour affaires ou pour être jugés, démis ou sacrés, sont des pâles figures auxquelles Gerlach pose des questions théologiques et leur demande de lui donner des spécimens de leur signature que reproduira Crusius dans son ouvrage. La série est ouverte par trois ivrognes, le métropolite de Pisidie (« ein pur lauter Bacchus »), celui d'Amasie ou Cappadoce et celui de

18. Selon certains informations, il ne restaient que trois, cf. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Bucarest 1935, p. 73, note 5, qui cite David Chytraeus.

19. Cf. Crusius, *Turcograecia*, p. 294-296.

Nicée envoyé auparavant par le patriarche recueillir les aumônes en Valachie (*Journal*, p. 103). Ainsi, le 30 août 1575, Gerlach rencontre les métropolites de Chios et de Naupacte venus se défendre contre les accusations de leurs ouailles (adultère, manque de chasteté et simonie) (*Journal*, p. 115). Un mois plus tard, le 22 septembre, il apprend que seuls trois hommes sont des savants dans l'entourage du patriarche et dans le synode : Arsenius, métropolite d'Ochrid, Damascène de Naupacte et d'Acarnanie (précédemment accusé des pires turpitudes) et le hiéromoine Matthieu, prédicateur au patriarcat, envoyé pour collecter le tribut (*Journal*, p. 119). En décembre de la même année, Gerlach affirme que le métropolite Arsenius de Paléopatras, qui venait d'être sacré, connaissait le grec ancien, tout comme le prédicateur Matthieu, un autre grec d'Attique (Atticus) hiéromoine (Kaplan) au patriarcat et les métropolites d'Éphèse, (qui avait occupé son trône par la grâce du Sultan qui avait admiré son jardin à Magnésie, cf. *Journal*, p. 503-504),) de Damas (qui avait écrit un livre) et celui de Târnovo, en Bulgarie (*Journal*, p. 133). Un hiérarque érudit est Métrophane de Berrhoe, frère du hiéromoine Matthieu du patriarcat : Métrophane avait lu le Compendium présentant la doctrine luthérienne de Heerbrand et lui avait trouvé des ressemblances avec Thomas d'Aquin (*Journal*, p. 363, 445-446).

Un procès avec un moine délateur oblige le métropolite (Gerlach lui donne le titre de patriarche) de Thessalonique, Joasaph Argyropoulos, de se rendre en juin 1576 à Constantinople. Gerlach lui rend visite le 18 du mois et apprend bon nombre de choses sur les églises et le clergé de Thessalonique qui, de même que quelques laïcs, « sont souvent plus méchants que les Turcs eux-mêmes ». Le métropolite avait été accusé d'envoyer des nouvelles (« neue Zeytungen ») en France, en Espagne, en Allemagne et en Italie, mais grâce à l'intervention de Saitanoglu il avait été sauvé moyennant 2000 ducats (*Journal*, p. 209-210).

Des informations et des descriptions plus détaillées nous sont fournies pour les villes et les métropolites de Selymbria, Andrinople, Plovdiv et Sofia que Gerlach visite sur le chemin du retour vers sa patrie en 1578 et où l'ambassade doit faire une halte (*Journal*, p. 507-520).

Les fonctionnaires du patriarcat

Les principaux interlocuteurs de Gerlach et ses meilleures sources d'information en quantité sinon toujours en qualité, sont, sans aucun doute, le grand rhéteur Jean Zygomalas et son fils Théodose, protonotaire du patriarcat. La fréquence de leur rencontre dépasse de loin les visites de Gerlach au patriarcat, car le père et le fils se rendent souvent à la résidence de l'ambassadeur et offrent des cadeaux, proposent de vendre et de copier des livres et les objets les plus hétéroclites. Ils accompagnent Gerlach dans ses promenades et visites d'églises, l'informent sur la situation des chrétiens dans l'Empire ottoman, sur les hommes et les intrigues du saint synode, sur les événements passés et ceux en cours, sur leurs conflits familiaux, etc. Ils exaspèrent parfois notre prédicateur, le révoltent, mais restent malgré tout attachants et chaleureux, bien qu'intéressés et avides d'argent. Leur aide dans la recherche de vieux livres est précieuse et Gerlach en profite, tout comme les précédents ambassadeurs qui, comme Busbeck, avaient rempli plusieurs caisses de livres achetés à Constantinople, ou Karel Rijm (*Journal*, p. 116, p. 272-273, 279).

D'autres personnages apparaissent de façon épisodique, comme le prédicateur du patriarcat, le hiéromoine Matthieu, le moine Syméon qui avait étudié à Padoue et parlait de son professeur « Scozio »(*Journal*, p. 200, 209, 233-234, 241, 363, 459-60), le protopsalte (Vorsinger) Haricleus d'Athènes, ancien élève du métropolite Arsenius de Thessalonique (p. 389), auquel Gerlach soumet les points de dissension entre luthériens et orthodoxes, le moine Théophane, ancien protopsalte du patriarcat, qui avait obtenu grâce au defterdar la chaire métropolitaine d'Athènes, le grand économe (Schaffner) (*Journal*, p. 467-468) ; une mention est faite du grand logothète Hiérax, marié à une sœur de Michel Cantacuzène qui voulait faire de son fils un patriarche (*Journal*, p. 223-224). Ou bien des hôtes de passage, comme le médecin Léonard Mendonios (ou

Mondonis) de Chios, lecteur du patriarche (*Journal*, p. 103,114)[20] et un autre Chiote, le docteur Frantz (François), qui avait fait des études à Padoue et envisageait de se rendre en Moldavie (*Journal*, p. 389,397).

LES ARCHONTES : MICHEL CANTACUZÈNE DIT SAITANOGLU ET QUELQUES AUTRES

Une ombre omniprésente plane sur le patriarcat, faisant et défaisant les patriarches, les métropolites et les évêques, intermédiaire obligé dans leurs rapports avec les autorités ottomanes : il s'agit de Michel Cantacuzène (c. 1515-1578) dit Saitanoglu (« fils du diable ») à cause de sa grande habileté, le puissant archonte (que les Grecs traduisaient par « prince ») des Grecs de l'Empire ottoman. Ce personnage haut en couleurs jouissait de la faveur du grand vizir Mehmet Sokollu et avait accumulé une fortune colossale comme fermier des pêcheries et des salines d'Anchialos, où il possédait un somptueux palais au milieu d'un domaine de cent villages, comme marchand de fourrures pour la Cour impériale, entrepreneur avisé spécialisé dans l'importation des métaux stratégiques comme le fer, le cuivre et le plomb. Il avait hérité du Grand Juif Joseph Nassi de la domination de l'Archipel et se faisait appeler par Gerlach « prince de Valachie et de Moldavie » (*Journal*, p. 200). Le Journal de Gerlach pullule d'informations sur ce personnage, sur sa chute et sur la vente aux enchères de ses biens, transportés à Constantinople par deux galères, surtout les livres dont nous connaissons par ailleurs le catalogue (*Journal*, p. 483-484, 487).

Saitanoglu descendait de la famille impériale des Cantacuzène, plus précisément de la branche du Grand Domestique Andronic Paléologue Cantacuzène mis à mort en 1453 avec plusieurs fils. Son fils, unique rescapé du massacre, Michel, « honneur des Grecs par la parole et par les faits » était mort en 1522 et avait été enterré dans l'église Sainte-Parascève, vraisemblablement à Hasköy. C'était le grand-père de Saitanoglu, dont le père, Démètre, qui avait sauvé les églises de Constantinople de la transformation en mosquées en 1536 ensemble avec Xenakes, était mort en 1574 à l'Athos.

20. Cf. Crusius, *Turcograecia*, p. 309, 503-504, 512.

Un grand-oncle de Saitanoglu, Démètre Sektanis Cantacuzène, était à la fin du XVe siècle Domestikos du patriarcat et c'est peut-être de lui que lui venait son sobriquet, car Sektanis peut être lu aussi Seitanis, « le diable ».

Michel Cantacuzène habitait, nous dit Gerlach, très près du patriarcat dans une maison où il avait sa chapelle privée et son propre protopsalte, et ne se rendait à l'église du patriarcat qu'à Pâques, le jeudi saint, ensemble avec les autres archontes, les Ralli et les Coressios (*Journal*, p. 395-396). Grâce au témoignage d'un voyageur russe de la fin du siècle, nous savons qu'il s'agissait du quartier (mahalle) Cantacuzène avec l'église Saint-Georges[21]. Après sa mise à mort, son fils aîné Andronic (1553-1601), marié à la fille de Jacques Ralli, allait racheter cette maison pour 3000 ducats et refaire la fortune colossale de son père (*Journal*, p. 493).

Saitanoglu avait épousé en secondes noces la sœur des princes roumains Alexandre Mircea et Pierre le Boiteux qu'il aidera, à partir de 1568, à monter sur le trône de Valachie et de Moldavie[22]. Son propre frère, Jean, mort en 1592, remplissait les plus hautes fonctions à ces deux Cours et assurait aux Cantacuzène une influence prépondérante dans leurs affaires, influence qui va se poursuivre avec Andronic entre 1593 et 1601, puis à nouveau à partir de 1620-1625 par ses fils et ce jusqu'en 1716[23].

L'ascendant de Saitanoglu sur le patriarcat peut être résumé par une information que Gerlach enregistre le 24 octobre 1577 : Jean Zygomalas lui avait raconté que Jérémie II « est presqu'un esclave de Cantacuzène », auquel il rend visite toutes les semaines s'inclinant devant lui comme à un empereur (*Journal*, p. 395-396). Sa mort dramatique en mars 1578 avait

21. S. Yérasimos, *op. cit.*, p. 349.

22. Cf. M. Cazacu, « Stratégies matrimoniales... », *op. cit.*, p. 171 et suiv.

23. N. Iorga, *Byzance après Byzance*, Bucarest 1935, p. 114-119 ; M. D. Sturdza, *Grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople*, Paris 1983, s.v. Cantacuzène ; J.-M. Cantacuzène, *Mille ans dans les Balkans. Chronique des Cantacuzène dans la tourmente des siècles*, Paris 1992 ; version roumaine élargie, Bucarest 1996 et 2e édition, entièrement refondue et considérablement augmentée, en préparation ; *idem*, « Les ascendants de Michel Seitanoglou pendu à Anchialos en 1578 », in P. Guran et B. Flusin (éd. par), *L'Empereur hagiographe*, Bucarest 2001, p. 303-308.

secoué toute la communauté grecque de Constantinople et de province (*Journal*, p. 462-466). En fait, Gerlach l'avait observé une seule fois, précédé par 5 ou 6 serviteurs, chevauchant un cheval avec une couverture de soie noire, un « homme âgé d'apparence joviale » (*Journal*, p. 392)

On observe en règle générale que Gerlach a eu peu de contacts directs avec ces archontes qui devaient se méfier de lui, bien que Saitanoglu s'était procuré une copie de la Confession d'Augsbourg qu'il appréciait beaucoup, l'avait faite relier en cuir et avait exprimé le désir de le recevoir (*Journal*, p. 451 : traduction des principaux chapitres en grec moderne par Théodose Zygomalas). C'est seulement le 24 mai 1578, à la veille de son départ pour l'Allemagne, que Gerlach obtient, après beaucoup d'interventions de Zygomalas, la permission de consulter la bibliothèque d'Antoine Cantacuzène, décédé entre temps, de la part de son fils Georges (*Journal*, p. 500-501). Auparavant, il avait assisté à l'enterrement à Saint-Phokas au Bosphore d'un riche personnage, Scarlatos (le 16 novembre 1576) et avait appris que l'ordination du métropolite de Philadelphie était due à l'intervention de Leoninus, le facteur de Crète à Galata (*Journal*, p. 270, 364-367).

Après les hommes et les institutions, les idées et la foi des orthodoxes grecs ont constitué un des centres d'intérêt de Stephan Gerlach qui était désireux d'engager des débats théologiques avec ses interlocuteurs et leur soumettait des véritables questionnaires sur les principaux points de dispute avec les luthériens. Cet aspect de la question a été largement discuté[24] et point n'est besoin de s'apesantir sur un sujet qui dépasse notre compétence.

Matei Cazacu - CNRS

24. Riche bibliographie chez G. Podskalsky, *op. cit.*, p. 21-24 et 102-116.

CHRISTIAN HANNICK

LA DISCIPLINE MONASTIQUE DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE DU XIVe AU XVIe SIÈCLE

Pour l'époque des dernières 150 années de l'Empire byzantin, environ une quarantaine d'actes patriarcaux et synodaux en rapport avec la discipline monastique sont conservés. Ce chiffre exclut bien sûr les actes de donation, confirmation de possessions, litiges entre monastères et autres actions juridiques qui n'ont rien à voir avec la discipline monastique proprement dite. Nous retenons donc ici uniquement les documents émanant de la chancellerie patriarcale qui traitent des institutions monastiques au niveau du droit canon et qui ont servi de base au travail fondamental du bénédictin belge Placide de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam* (Vatican 1942). Pour la période suivante, du milieu du XVe siècle au XVIe siècle, il manque encore un relevé comparable aux regestes du patriarcat établis par les Assomptionistes de Paris pendant le courant de six décennies, de 1932 à 1991, par une équipe peu nombreuse mais de compétence inégalée[1], aussi m'en tiendrai-je aux actes du patriarche Jérémie II dans le dernier quart du XVIe siècle[2], dans un survol très rapide, afin de souligner la similitude thématique avec les périodes précédentes.

1. V. Grumel (ed.), *Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople* I, *Les actes des patriarches*, 1, *Les regestes de 381 à 715*, Kadiköy 1932, 2e éd. Paris 1972 ; V. Grumel (ed.), 2, *Les regestes de 715 à 1043*, Kadiköy 1936 ; V. Grumel (ed.), 3, *Les regestes des 1043 à 1206*, Kadiköy 1947 ; 2e éd. des fascicules 2 et 3 revue et corrigée par J. Darrouzès, Paris 1989 ; V. Laurent (ed.), 4, *Les regestes de 1208 à 1309*, Paris 1971 ; J. Darrouzès, 5, *Les regestes de 1310 à 1376*, Paris 1977 ; J. Darrouzès, 6, *Les regestes de 1377 à 1410*, Paris 1979 ; J. Darrouzès 7, *Les regestes de 1410 à 1453*, Paris 1991.

2. Cf. Ch. Hannick, « Jérémie II Tranos », in *La théologie byzantine et sa tradition II (XIIIe-XIXe s.)*, sous la direction de C. G. Conticello et V. Conticello, Turnhout 2002, p. 551-582.

On ne s'étonnera guère du fait que la discipline monastique au sens strict du terme ne soit que rarement évoquée dans les actes patriarcaux et, par là, soit relativement rarement thématisée dans l'administration et la juridiction patriarcale. L'observance dans les monastères est soumise au droit épiscopal, comme le prescrit déjà le canon 4 du concile de Chalcédoine (451)[3], de sorte que le patriarcat ne s'immisce que dans les monastères relevant du droit patriarcal. C'est pourquoi la question des monastères de droit stavropégiaque ou patriarcal est-elle en vedette dans les actes dont il sera question ici.

La distinction entre stavropégie et droit patriarcal paraît avoir connu au XIVe siècle une précision qui manquait jusqu'alors. Nombre d'actes font état de ce problème. C'est le cas par exemple du Hypomnema du patriarche Jean XIII Glykys de mai–juillet 1315[4] pour le monastère de Mesopotamon dans la région côtière de l'Épire appelée Bagenitia[5]. L'évêque de Chimara, suffragant de Naupaktos, dont le nom n'est pas mentionné[6], voulait soustraire le monastère de Mesopotamon à l'autorité patriarcale. Jean XIII Glykys réitère l'expulsion de cet évêque (ἐξοστρακισθείς) prononcée déjà par son ou ses prédécesseurs, et confirme les droits stavropégiaques et patriarcaux sur ce monastère. La peine encourue par l'évêque de Chimara surprend par sa dénomination. Ἐξοστρακισμός est pratiquement inconnu dans la terminologie canonique ; il y est fait état bien plus de ἀφορισμός ou καθαίρεσις. Le texte du Hypomnema du patriarche Jean XIII (l. 57-58) laisse comprendre que la sanction imposée à l'évêque de Chimara a été prononcée plusieurs fois par plusieurs de ses prédécesseurs, donc Nephon (1310-1314) et Athanase I (1303-1310), sans que le titulaire du siège de Chimara ne soit déposé (καθαίρεσις). Ce devrait donc être une sanction qui ne dépasse pas l'injonction.

3. Cf. P. De Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Cité du Vatican 1942, p. 111.

4. J. Darrouzès, *Les regestes*..., 5, *op. cit.*, n° 2030 ; texte complet in *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel I, Edition und Übersetzung der Urkunden aus den Jahren 1315-1331*, éd. H. Hunger, O. Kresten [*Corpus Fontium Historiae Byzantinae* 19/1], Vienne 1981, p. 112-121 (n° 2).

5. Cf. P. Soustal, unter Mitwirkung von J. Koder, « Nikopolis und Kephallênia », *Tabula Imperii Byzantini* 3 (1981), p. 119-120, p. 206-207.

6. Cf. G. Fedalto, *Hierarchia ecclesiastica orientalis I*, Padoue 1988, n° 49.2.3. Pour toute l'époque des Paléologues, aucun titulaire de ce siège n'est connu nommément sauf Nicolas, un dominicain, qui abjure la foi catholique en 1361 (cf. J. Darrouzès, *Les regestes*..., 5, *op. cit.*, n° 2439).

L'évêque de Chimara agit par infatuation (αὐθάδεια) et cupidité (πλεονεξία : l. 53), sans avoir aucune justification (παρὰ πάντα τὸν εἰκότα λόγον : l. 51). À la requête des moines de Mesopotamon, Jean XIII confirme les droits et privilèges patriarcaux (πατριαρχικὰ δίκαια καὶ προνόμια : l. 67) et menace tout qui voudrait y contrevenir d'ἀφορισμός (l. 71), donc peut-être un synonyme de ἐξοστρακισμός. Seul le patriarche a le droit d'intervenir et de juger dans les litiges qui affectent les moines de Mesopotamon, ce qui arrive souvent dans les monastères où les moines sont nombreux (l. 73). La communauté de Mesopotamon présente des *sigillia* et autres privilèges (l. 99), d'où il ressort que ce monastère est depuis sa fondation de droit stavropégiaque patriarcal (l. 36), ainsi que les ermitages qui en dépendent (l. 41). Le patriarche examine ces documents et les confirme (l. 65), sans en préciser davantage l'ampleur.

Avant de passer à l'analyse d'autres documents émanant de la chancellerie patriarcale, relevons quelques traits qui paraissent déroutants dans cet *hypomnema*. Comparé à l'ampleur du *prooimion*[7], les imprécisions dans le contenu de l'acte, autant dans la *narratio* que dans la *dispositio*, surprennent. Le patriarche Jean XIII ne se réferre pas nommément aux actes de ses prédécesseurs qui ont instauré la stavropégie lors de l'érection du monastère et l'ont par après confirmée. La date de l'érection de Mesopotamon reste ainsi incertaine, d'après la tradition sous l'empereur Constantin IX Monomaque (1042-1055), ou plus tard au XIIIe siècle[8]. L'évêque de Chimara, qui n'est pas nommé, pourrait avoir eu des raisons d'étendre sa propre juridiction à ce monastère contre les prétentions des moines à la stavropégie, mais ses motifs, restés inconnus, ne sont pas pris en considération. Le patriarche Jean XIII confirme en bloc les privilèges stavropégiaques et patriarcaux sur la

7. Voir à ce sujet O. Mazal, *Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden*, [*Byzantina Vindobonensia* 7], Vienne 1974.

8. P. Soustal, « Nikopolis... », *op. cit.*, p. 207.

base de documents plus anciens sans les énumérer, ce qui laisse reconnaître tout au moins une imprécision sur le contenu du droit stavropégiaque et patriarcal, les deux concepts étant considérés comme synonymes (l. 36, 41).

La distinction entre droit stavropégiaque et droit patriarcal est attestée par ailleurs dans la lettre sigillée (σιγιλλιῶδες γράμμα)[9] du patriarche Antoine IV de juillet 1389 envers le monastère athonite de Dionysiou[10] : l'évêque de Hiérissos doit être commémoré dans l'église qui a été fondée par lui, tandis que le patriarche est commémoré dans les autres sanctuaires du monastère qui dépend de sa juridiction, ceci d'après le droit patriarcal (δι' οὗ καὶ ἐν ἁγίῳ παρακελεύεται πνεύματι πατριαρχικόν : l. 25) ; le terme « stavropégiaque » est absent de cette lettre sigillée. La différence entre les deux types de droit, stavropégiaque et patriarcal, repose donc pratiquement exclusivement dans le type de commémoraison dans les diptyques. Cette distinction, il est vrai assez ténue, et retenue sans autre explication par J. Darrouzès dans son commentaire à la lettre sigillée du patriarche Antoine de juin 1393[11], s'estompe dès août 1391 sous le même patriarche Antoine IV dans une lettre sigillée pour le monastère Saint-Michel de Maramureş[12].

Le kathégoumène de ce monastère reçoit le titre et exerce les fonctions d'exarque patriarcal. À la requête du voévode du Moldavie Balica et de son frère le noble valaque Dragoş[13], le patriarche Antoine confère par une lettre sigillée (σιγιλλιῶδες γράμμα : l. 22) à ce monastère déjà existant depuis longtemps les droits patriarcaux, qui sont ici précisés. Ce monastère devient et sera appelé « patriarcal » (πατριαρχικὸν καὶ ὂν καὶ ὀνομαζόμενον), il

9. Sur les différences entre ὑπόμνημα et σιγιλλιῶδες γράμμα, cf. Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges. 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten*, München 1948, p. 214.

10. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, n° 2860 ; N. Oikonomidès, *Actes de Dionysiou*, [*Archives de l'Athos* 4], Paris 1968, p. 63-67 (n° 6).

11. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, p. 202 (n° 2922 : Critique).

12. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, n° 2892 ; F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii aevi* II, *Acta patriarchatus Constantinopolitani 1315-1402*, Vienne 1862 (réimpr. anast. Aalen 1968), p. 156-157 (n° 426).

13. Sur cette personne cf. C. Alzati, *Terra romena tra Oriente e Occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, Milan 1981, p. 183 sq.

jouit de la surveillance et de la protection patriarcales (ἀπολαύσῃ τῆς πατριαρχικῆς ἐπισκέψεως καὶ δεφενδεύσεως)[14]. Le document précise ce que nous avions déjà pu reconnaître dans la lettre sigillée du même patriarche Antoine IV pour le monastère de Dionysiou en ce qui concerne la commémoraison du patriarche et/ou de l'évêque du lieu. Dans le cas présent, il est explicitement fait état des églises et oratoires consacrés (καθιεροῦσθαι) par l'un ou par l'autre. Le droit stavropégiaque et patriarcal, c. à. d. la surveillance et la protection patriarcale, s'étend aussi bien aux églises consacrées au nom du patriarche qu'à celles consacrées par l'évêque.[15]

Le kathégoumène du monastère, le hiéromoine Pachomios, peut en tant qu'exarque patriarcal, consacrer des églises dans les localités des environs soumises au monastère et énumérées et leur conférer également le droit stavropégiaque et patriarcal, de sorte que là aussi seul le patriarche sera commémoré.

Toujours sous le patriarche Antoine IV, le cas du monastère de Kutlumus au Mont Athos retiendra ici l'attention. Une lettre sigillée de juin 1393[16]

14. Ce terme d'origine latine est employé quelques fois dans les textes canoniques et diplomatiques : cf. *Lexikon der byzantinischen Gräzität II*, ed. E. Trapp *et alii.*, Vienne 1996, p. 350 (« Verteidigung, Absicherung ») ; Horismos de Théodora, épouse de Michel VIII Paléologue pour le monastère s. Jean de Patmos de 1269 – ἐξκουσσείαν τε καὶ δεφένδευσιν : H. L. Branouse, *Βυζαντινὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πάτμου Α'-Αὐτοκρατορικά*, Athènes 1980, p. 286 (36, 5); πᾶσαν ἐλευθερίαν καὶ δεφένδευσιν : Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern…*, *op. cit.*, p. 226 (84, 5) ; τὴν προσήκουσαν δεφένδευσιν καὶ ἐξκούσσιαν : Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern…*, *op. cit.*, p. 252 (95, 6) ; εἰς ἀσφάλειαν καὶ δεφένδευσιν καὶ ἀναντίρρητον ἀπόδειξιν : Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern…*, *op. cit.*, p. 256 (98, 27 : a. D. 1548).

15. En ce qui concerne les droits de l'évêque de Hiérissos on se référera à la lettre sigillée du patriarche Philotheos Kokkinos d'avril 1368 qui définit ses droits : J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2539 ; F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata…*, I, *op. cit.*, p. 555-557 (n° 31) ; G. A. Rhalles, M. Potles, *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* V, Athènes 1855, p. 131-133.

16. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, n° 2922 ; Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern…*, *op. cit.*, p. 225-227 (n° 84) ; P. Lemerle, *Actes de Kutlumus* [*Archives de l'Athos* II2], Paris 21988, p. 147-149 (n° 40), p. 395-396.

accorde à ce monastère le titre et les privilèges patriarcaux, mais en même temps, ce monastère patriarcal est soustrait par lettre (γράμμα) de juin 1395 à l'ingérence des exarques patriarcaux[17].

Les droits canoniques de l'évêque du lieu restent indissolubles (l. 6). Le patriarche explicite les droits patriarcaux comme suit : le monastère jouit de son aide, de sa surveillance et de sa protection (τῆς πατριαρχικῆς ἀπολαύειν βοηθείας καὶ ἐπισκέψεως καὶ δεφενδεύσεως : l. 21), mais on doit y commémorer aussi l'évêque de Hiérissos, comme seul signe de reconnaissance à son égard – cette prescription est répétée deux fois (l. 22, 33) ; tout litige sera porté devant le patriarche qui seul pourra juger ; l'hégoumène sera élu par les moines de la communauté et confirmé par le patriarche ; ni l'évêque de Hiérissos ni le Prôtos de l'Athos n'auront accès ou des titres de possessions (μετοχή : l. 27) au monastère de Kutlumus. Le patriarche Antoine définit donc ici clairement les droits patriarcaux sur un monastère et n'utilise dans ce document aucunement le terme stavropégiaque, ce que relève aussi Lemerle[18].

Trois ans plus tard, le patriarche Antoine IV concède les droits patriarcaux et stavropégiaques à un autre monastère athonite, le Pantokrator[19], ce qui permet de comparer les implications canoniques. Pantokrator est une fondation impériale et patriarcale, comme le souligne le patriarche Antoine au début de sa lettre (γράμμα : l. 5), mais le document en question de l'un

17. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, p. 267-268 (n° 3002) ; Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern…*, *op. cit.*, p. 251-252 (n° 95) ; P. Lemerle, *Actes de Kutlumus…*, *op. cit.*, p. 149-151 (n° 41), p. 396-397.

18. Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern…*, *op. cit.*, p. 227 se réfère comme explication du concept « monastère patriarcal » en commentaire à cette lettre sigillée à P. De Meester, *De monachico statu…*, *op. cit.*, p. 119-122, et p. 108, où la différence entre « patriarcal » et « stavropégiaque » n'est pas clairement définie.

19. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, n° 3024 ; cet acte, déjà édité par L. Petit en 1903, a été étudié trois fois dans des publications récentes : I. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani acta selecta*, I [*Codificazione canonica orientale. Fonti* II/3], Cité du Vatican 1941, p. 126-133 (n° 26, avec traduction française) ; Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern…*, *op. cit.*, p. 252-254 (n° 96, collation de l'édition de Petit mais sans donner le texte complet) ; V. Kravari, *Actes du Pantocrator* [*Archives de l'Athos* 17], Paris 1991, p. 156-163 (n° 23).

de ses prédécesseurs, Kallistos I[er] (mort en 1363), a été perdu dans un incendie[20]. Le statut stavropégiaque n'est pas lié à une action concrète du patriarche effectuée en un moment précis mais est plutôt le résultat d'une décision patriarcale symbolisée par l'envoi d'une croix. Oudot traduit le texte de la lettre du patriarche Antoine comme suit : « Attendu que l'autorité suprême du siège patriarcal de la sainte et œcuménique Grande Église envoie des "stauropegia patriarcaux" dans toutes les Églises de l'univers, en quelque lieu qu'elles se trouvent ; que ces "stauropegia" sont à l'abri de toute atteinte des métropolites et des évêques sur le territoire desquels ils se trouvent, sans en excepter aucun; que les privilèges attachés à ces "stauropegia" sont solidement fondés, puisqu'ils s'appuient tant sur les saints et divins canons que sur les antiques coutumes et constitutions ecclésiastiques ; en conséquence, l'évêque "pro tempore" de Hiérissos et le Révérendissime Prôtos des vénérable et augustes monastères de la sainte montagne de l'Athos ne doivent pas même se permettre de franchir le seuil du vénérable monastère du Christ "Pantocrator" notre Dieu sans le consentement de l'higoumène et des moines qui l'habitent ; ils doivent également s'abstenir de procéder à des enquêtes à leur sujet et d'instruire contre eux des procès, quel que soit l'état des affaires intérieures du monastère ; ils n'exigeront absolument rien de celui-ci, pas même une obole, pour quelque raison que ce soit ; le monastère, en effet, est "sui iuris" ; il s'administre lui-même et relève uniquement de l'autorité patriarcale[21]. » Le texte poursuit en traitant des metochia, puis des exarques patriarcaux à qui revient la protection (δεφενδεύουσιν : l. 14) des droits patriarcaux.

Un nouvel élément est introduit ici dans la distinction entre le droit stavropégiaque et le droit patriarcal, la fonction exercée par les exarques patriarcaux. Kravari relève comme caractéristique du droit stavropégiaque – comme dans le cas de Pantokrator – que le patriarche exerce son autorité grâce aux exarques. Cette définition vaut pour les actes du patriarche Antoine IV dans la dernière décennie du XIV[e] siècle ; dans le cas de Kutlu-

20. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2456 (vers juillet 1363 ?).

21. I. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani…*, I, *op. cit.*, p. 127-129 (§ 3).

mus, où le terme stavropégiaque n'apparaît pas, les exarques patriarcaux sont expressément exclus par l'acte de juin 1395.

Une lettre sigillée du patriarche Philotheos Kokkinos de mai 1371[22] nous reporte à la distinction entre stavropégie et droit patriarcal sur la seule base de la commémoraison de l'évêque du lieu et, par là, des redevances. Le patriarche Philothée accorde le droit patriarcal à un monastère qui vient d'être fondé par Kallistos Angelikoudes sur son terrain dans le diocèse de Melenikon. Dans cette lettre sigillée, il n'est fait mention que du terme πατριαρχικόν tandis que le titre – qui peut-être n'est pas original – porte σιγίλλιον πατριαρχικὸν ἐπὶ σταυροπηγίῳ πατριαρχικῷ. L'évêque de Melenikon sera commémoré uniquement dans l'ancienne église bâtie avant l'érection du monastère sur ce terrain (ἐν τῷ τοιούτῳ καθίσματι).

Le cas de l'église de la Mère-de-Dieu-Olympiotissa, de droit patriarcal, dans le monastère du même nom à Elasson en Thessalie, de droit stavropégiaque et patriarcal, dont traite un sigillion du patriarche Jean XIV Kalekas d'avril 1342[23], est moins clair, car les termes techniques y manquent. Il en résulte avant tout que l'évêque du lieu ne pourra porter aucune atteinte aux droits patriarcaux que ne sont pas explicités. L'évêque ne pourra pas pénétrer à l'intérieur du monastère et n'y aura aucune juridiction.

Il serait intéressant de faire un relevé, aussi complet que possible, des établissements monastiques relevant du droit patriarcal ou stavropégiaque dans une époque donnée. On remarque en tout cas que le processus d'attribution de ce droit ne dépend pas uniquement du fait d'avoir été fondé par le patriarche lui-même. Les raisons invoquées lors de l'attribution de ce droit, stavropégiaque ou patriarcal, soulignent avant tout le haut niveau monastique de l'établissement en question. Certes une requête des moines a dû au préalable générer cette attribution. Une notification à l'évêque du lieu n'est pas retenue dans les actes officiels.

Il est évident que cette soustraction du pouvoir épiscopal ne s'est pas tou-

22. J. Darrouzès, *Les regestes...*, 5, *op. cit.*, n° 2620 ; F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata ...*, *op. cit.*, I, p. 569-572 (n° 312).

23. J. Darrouzès, *Les regestes...*, 5, *op. cit.*, n° 2226 ; I. Oudot, *Patriarchatus Constantinopolitani...*, I, *op. cit.*, p. 98-101 (n° 19).

jours passée sans conflit, comme en témoigne le Hypomnêma d'octobre 1318 du patriarche Jean XIII Glykys envers le monastère des Marmarianites dans leur contentieux avec le métropolite de Larissa[24]. Ce monastère fondé au XII[e] siècle et dès les débuts exempt de la juridiction épiscopale, comme l'ont confirmé plusieurs empereurs et patriarches, est à ce sujet en différend avec le métropolite de Larissa, ancien moine du monastère des Marmarianites. Le patriarche Jean XIII se réfère dans sa confirmation des droits stavropégiaques et patriarcaux (ἐπὶ σταυροπηγίῳ πατριαρχικῷ ἀνιδρυθεῖσαν : l. 22) à deux *hypomnemata* des patriarches Germanos II et Manuel II (l. 79)[25], dont le texte est perdu. Les exarques patriarcaux (l. 114) sont appelés à contrôler l'administration de ce monastère. Par contre le cas du monastère du Prodrome de Petra à Berroia reste beaucoup moins clair[26] : en 1324 le patriarche Isaïe confirme l'autonomie entière (ἵνα εὑρίσκηται αὐτοδέσποτον τὸ τοιοῦτον μοναστήριον : l. 32 ; εὑρίσκηται τὸ εἰρημένον μοναστήριον αὐτόνομον καὶ αὐτοδέσποτον : l. 43) de ce monastère sur requête de son fondateur, Théodore Sarantenos. Il ne sera uni à aucun autre établissement (οὐδόλως ποτὲ συναφθῇ μετὰ ἑτέρου μοναστηρίου ἢ γένηται ὑπ' αὐτὸ ὡς μετόχιον : l. 44), ne pourra pas devenir métochion d'un autre monastère et ne pourra pas être donné à tierce personne en gouvernement. Cet acte n'est pas connu en original, mais seulement cité dans un chrysobulle d'Andronic II de 1324[27], de sorte qu'on est mal renseigné sur les stipulations concrètes de l'exemption.

Un deuxième thème est souvent traité dans les actes patriarcaux concernant la discipline monastique, c'est le rapport des monastères athonites avec le Prôtos du Mont Athos[28]. Ici encore on rappelera une lettre du patriarche

24. J. Darrouzès, *Les regestes...*, 5, *op. cit.*, n° 2089 ; H. Hunger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats...*, I, *op. cit.*, p. 378-389 (n° 60).

25. V. Laurent, *Les regestes...*, 4, *op. cit.*, n° 1292, n°1318.

26. J. Darrouzès, *Les regestes...*, 5, *op. cit.*, n° 2112.

27. Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches IV Regesten von 1282-1341*, München-Berlin 1960, n° 2512 ; édition du chrysobulle par J. Bompaire, J. Lefort, V. Kravari, Ch. Giros, *Actes de Vatopédi I : Des origines à 1329* [*Archives de l'Athos* 21], Paris 2001, p. 333-337 (n° 62).

28. Sur cette institution cf. V. Mošin, « Svetogorski protat », *Starine Jugosl. Akad. Zanosti i Umjetnosti* 43 (1951), p. 83-96 ; J. Darrouzès, « Liste des prôtes de l'Athos », in *Le millénaire du Mont Athos 963-1963. Études et mélanges*, I,

Antoine IV de mai 1394 pour rétablir les droits du Prôtaton[29], qui est par ailleurs falsifiée de fond en comble[30], mais qui par là met le doigt sur les problèmes de l'époque. Le patriarche Jean XIV Kalekas règle les obligations du Prôtos, dans le cas présent Isaac[31], dans un ordre (παρακέλευσις) de 1342-1344 qui n'est connu que par une mention[32] dans un acte de Docheiariou de 1345[33]. La position du Prôtos est réglée par un sigillion du patriarche Niphon Ier de novembre 1312 qui stipule que le Prôtos sera dorénavant consacré par le patriarche en personne par le sceau (σφραγίς) de la croix[34].

Dans cette lettre sigillée, le patriarche revient sur la question des monastères stavropégiaques dans lesquels le patriarche est commémoré, tandis que dans les autres il est fait commémoraison dans les diptyques de l'évêque du lieu, donc de Hiérissos. De plus, aucun exarque patriarcal ou épiscopal n'aura le droit d'entrer dans un monastère de la Sainte Montagne. Cet acte du patriarche Niphon Ier est complété par un chrysobulle de l'empereur Andronic II Paléologue de la même date, novembre 1312[35], adressé au prô-

Chevetogne 1963, p. 407-447 et surtout « Liste des Prôtoi », in D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton* [*Archives de l'Athos* 7], Paris 1975, p. 129-150 (jusqu'à la fin du XVIe siècle). Voir aussi D. Papachryssanthou *Ὁ Ἀθωνικὸς Μοναχισμός. Ἀρχὲς καὶ ὀργάνωση*, Athènes 1992 (une version serbe de cet ouvrage est parue en 2003).

29. J. Darrouzès, *Les regestes*..., 6, *op. cit.*, n° 2959 ; Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, p. 195-197.

30. D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton*..., *op. cit.*, p. 95, p. 148 ; d'un autre point de vue M. Živojinović, « O autentičnosti Svetogorskog tipika patrijarha Antonija od maja 1394 », *Zbornik radova Vizantološkog instituta* 12 (1970), p. 79-90.

31. Sa biographie est reconstituée par D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton*..., *op. cit.*, p. 135-137 (n° 52) ; cf. aussi E. Trapp *et alii*, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 4, Vienne 1980, n° 8261.

32 .J. Darrouzès, *Les regestes*..., 5, *op. cit.*, n° 2236.

33. N. Oikonomidès, *Actes de Docheiariou* [*Archives de l'Athos* 13], Paris 1984, p. 176, p. 178 (n° 24).

34. J. Darrouzès, *Les regestes*..., 5, *op. cit.*, n° 2014 ; D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton*..., *op. cit.*, p. 243-248 (n° 11). Sur les droits du prôtos cf. aussi la lettre sigillée du patriarche Antoine IV de mars 1391 : J. Darrouzès, *Les regestes*..., 6, *op. cit.*, n° 2884 ; J. Darrouzès, « Deux sigillia du patriarche Antoine pour le prôte de l'Athos en 1391 et 1392 », Ἑλληνικά 16 (1958-59), p. 140-141.

35. Fr. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden*..., IV, *op. cit.*, n° 2342 ; Fr. Dölger,

tos Theophanes[36]. Les deux documents, la lettre sigillée du patriarche Niphon et le chrysobulle de l'empereur Andronic II, constituent un dossier fort intéressant à plusieurs égards. Notons tout d'abord la similitude de construction et de style. Dans l'un et l'autre, le prooimion introduit à la narratio par une question purement rhétorique : « Pourquoi ces développements (dans le prooimion) et quel en est le but[37] ? » Puis suit une brève description du Mont Athos commençant dans les deux textes par Ὄρος τοῦ Ἄθω, et dans laquelle les fondations monastiques sont désignées par le même terme φροντιστήριον[38].

Dans le but d'exempter les monastères athonites et d'en augmenter la liberté (ἐλευθερία) à l'égard de l'évêque du lieu et du patriarche, les empereurs dès le Xe siècle ont été jusqu'à permettre que le prôtos soit uniquement élu par les moines de la Sainte Montagne, sans qu'il n'ait besoin d'autre confirmation par une autorité ecclésiastique et encore moins d'une autorité civile, c. à. d. de l'empereur. Andronikos II qui a reconnu de lui-même, par la grâce de Dieu, la portée de cette institution (ἔννοιαν : l. 112), veut y porter remède et propose aux moines de la Sainte Montagne qu'ils décident eux-mêmes que le Prôtos reçoivent une consécration (σφραγίς : l. 129) d'un évêque. Les moines acceptent cette proposition, pour autant que soit décidé que seul le patriarche œcuménique puisse procéder à cette consécration (l. 135-136). L'empereur Andronikos souligne que l'ancienne coutume de l'indépendance totale des monastères athonites et de leur premier représentant, le prôtos, qui exerce aussi une fonction spirituelle, est anticanonique et est

Aus den Schatzkammern..., *op. cit.*, p. 35-38 (n° 5) ; D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton*..., *op. cit.*, p. 249-254 (n° 12) ; traduction allemande partielle (l. 1-136) par H. Hunger, *Byzantinische Geisteswelt. Von Konstantin dem Großen bis zum Fall Konstantinopels*, Baden-Baden 1958, p. 261-264 ; la numérotation des lignes dans les éditions de Dölger et de Papachryssanthou diverge, bien que l'un et l'autre éditent le même document d'après l'original conservé aux archives d'Iviron. En comparant les reproductions photographiques de l'original, on remarque que Dölger a oublié la division de la ligne 149 après οὕτως, de là sa numérotation erronée de 150 à la fin. Je cite ici la division du texte, exacte, d'après Papachryssanthou.

36. D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton*..., *op. cit.*, p. 135 (n° 51).

37. Acte n° 11, l. 26 ; acte n° 12, l. 46.

38. Acte n° 11, l. 54 ; acte n° 12, l. 53.

l'œuvre du démon (l. 100). Il consulte le patriarche et tous deux décident que dorénavant le prôtos viendra à Constantinople pour y recevoir la consécration après son élection par les communautés monastiques, selon l'ordonnance ecclésiastique et la coutume (συνήθεια : l. 142). L'empereur Andronikos précise dans son chrysobulle que le patriarche confirme cette disposition dans une lettre sigillée (l. 144), qui ainsi est datable, bien que l'acte de Niphon conservé en original aux archives du Prôtaton ne porte aucune date[39]. L'accomplissement de ce précepte de l'ordonnance ecclésiastique (l. 155) ne touche en rien aux autres exemptions qui demeurent inchangées, immuables et imbrisables (l. 157, 175-176), comme le confirme la lettre sigillée du patriarche à laquelle l'empereur se réfère à nouveau (l. 158). L'empereur ajoute que le patriarche concède au prôtos le droit de porter l'epigonation[40] pendant les cérémonies liturgiques (l. 164, 180). L'empereur Andronikos II reprend donc d'après ses propres mots (l. 168-169) le contenu de la lettre sigillée du patriarche et y ajoute (ἀκολούθως τούτῳ : l. 170) son autorité impériale qui s'exprime dans un chysoboullos logos (l. 171-172), de teneur identique, comme confirmation (στέργει καὶ βεβαιοῖ καὶ ἐπικυροῖ αὐτὸ τοῦτο τὸ τίμιον πατριαρχικὸν σιγιλλιῶδες γράμμα : l. 173). La lettre sigillée du patriarche Niphon est donc de peu antérieure au chrysobulle, mais le processus de clarification de l'institution du prôtos a été initié par l'empereur.

Tandis que dans son chrysobulle l'empereur Andronikos II reconnaît que ses prédécesseurs ont dépassé les normes canoniques dans leur désir d'augmenter l'exemption (ἐλευθερία) des monastères athonites, le patriarche mitige cet aspect historique qui pourrait être compris comme une accusation d'avoir entravé les règles canoniques. Il se réfère aux saints

39. D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton…*, *op. cit.*, p. 245.

40. P. De Meester, *De monachico statu…*, *op. cit.*, p. 132 (20. 18). Sur cette partie du vêtement liturgique épiscopal, appellée aussi ὑπογονάτιον (cf. Ducange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lyon 1688, p. 1643-1644) cf. les attestations reprises aux textes canoniques et aux actes dans E. Trapp *et alii*, *Lexikon der byzantinischen Gräzität*, 3, Vienne 1999, p. 563 ; description du vêtement dans A. Couturier, *Cours de liturgie grecque-melkite*, I, Jérusalem-Paris 1912, p. 83.

canons (l. 79, 93) qui ont été écartés par oubli ou par piété (ἢ λανθάνον ἢ εὐλαβῶς : l. 88). Le patriarche caractérise ce type d'exemption (ἐλευθερία) par l'adjectif ἀδέσποτος[41] et utilise par là un terme proche de αὐτοδέσποτος, par lequel on désigne un monastère exempt de toute autorité externe, que ce soit ecclésiastique ou civile, par exemple dans le cas du monastère Saint Jean de Patmos selon le chrysobulle de l'empereur Alexios Ier Komnenos de 1088[42]. Le terme ἀδέσποτος, à côté de αὐτοδέσποτος, se rencontre dans le chrysobulle d'Alexios Ier Komnenos de 1085 pour le même monastère de Patmos : ἐλευθεριάζειν καθαρῶς καὶ τὸ ἀδέσποτον ἐς ἀπέραντον ἀποφέρεσθαι[43]. Il est évident que cette distinction dans le type de juridiction monastique n'est pas synonyme de stavropégiaque, puisque le patriarche Niphon précise quelques lignes plus tard (l. 145-147) que le patriarche ne sera pas commémoré dans les diptyques mais uniquement l'évêque du lieu, selon les saints canons, à la différence des monastères déjà reconnus comme stavropégiaques (l. 154).

Le patriarche Niphon ne cache pas que l'initiative de régler la consécration du prôtos par le patriarche a été prise par l'empereur, ὀξὺς ὢν ὑπὲρ πάντας ἐν τῷ δέοντι νοεῖν (l. 94), qui s'empresse d'accomplir ce qui manque encore (σπουδάζει δ' εἰς τὴν τοῦ λείποντος ἀναπλήρωσιν : l. 102).

Toujours en rapport avec le monachisme athonite on retiendra une lettre sigillée du patriarche Kallistos Ier de 1355/1356 envers le monastère d'Iviron[44]. Grecs et Géorgiens ont des différends que ni le Prôtos Arsenios, déjà décédé[45], ni l'évêque de Hiérissos n'arrivent à appaiser. En accord avec le

41. Διαμένειν ἀδέσποτον μάλιστα δικαιοῦντες : l. 76.

42. P. De Meester, *De monachico statu…*, p. 105 (18. 8) ; H. L. Branouse, *Βυζαντινὰ ἔγγραφα …*, I, *op. cit.*, p. 64.

43. H. L. Branouse, *Βυζαντινὰ ἔγγραφα …*, *op. cit.*, I, p. 34 (4, 27-28).

44. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2396 ; J. Lefort, N. Oikonomidès, D. Papachryssanthou, V. Kravari, H. Métrévéli, *Actes d'Iviron*, IV, [*Archives de l'Athos* 19], Paris 1995, p. 136-141 (n° 93) ; J. Koder, M. Hinterberger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, III, Vienne 2001, p. 366-377 (n° 238; citation d'après cette édition).

45. D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton…*, *op. cit.*, p. 138 (n° 55).

Prôtos Theodosios[46], le patriarche tranche en ce qui concerne l'utilisation des églises par les communautés respectives, la communauté grecque étant la plus nombreuse et la plus apte aux travaux spirituels (l. 64), tandis que les Géorgiens sont connus pour leur traditionelle nonchalance (ἔκ τε τῆς συνήθους περὶ τὰ καλὰ ἀμελείας : l. 29-30). L'empereur Jean V Paléologe émit aussi un prostagma pour régler ce différend (l. 78), acte qui n'est pas conservé et n'est pas mentionné dans les regestes de Dölger. On y voit en tout cas qu'au milieu du XIVe siècle, les moines géorgiens à Iviron qui utilisent l'église de la Mère de Dieu Portaïtissa se servaient encore du géorgien comme langue liturgique (l. 106). La critique du patriarche Kallistos à l'endroit des Géorgiens, tient probablement au fait qu'il avait été lui-même moine de ce monastère d'Iviron[47].

La discipline monastique au sens propre du terme fait l'objet de plusieurs documents émanant de la chancellerie patriarcale, par exemple la direction spirituelle (ἐφορεία : l. 14) dans une lettre du patriarche Philotheos Kokkinos de mars 1354 au métropolite de Philadelphie en Lydie[48], pour le monastère de moniales de Kyr David, où réside normalement le métropolite.

Le métropolite, dont le nom n'est pas cité, était alors Makarios Chrysokephalos, qui occupa ce siège de 1336 à 1382[49]. Ce monastère patriarcal (l. 13, 34) est confié (ἐπιλαβέσθαι : l. 12) au métropolite qui n'est connu que par le présent acte[50], et qui y exercera dorénavant la juridiction (ἀνάκρισις : l. 14), ainsi que les visites canoniques (πνευματικὴ ἐπίσκεψις : l. 14) ainsi que l'administration (παντοία ἐπιμέλεια, προμήθεια : l. 15). Il s'agit donc

46. D. Papachryssanthou, *Actes du Prôtaton…, op. cit.*, p. 138 (n° 60).

47. J. Lefort *et alii, Actes d'Iviron…*, IV, *op. cit.*, p. 5 sq. ; C. Pavlikianov, *The Medieval Aristocracy On Mount Athos*, Sofia 2001, p. 71-73.

48. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2359 ; J. Koder, M. Hinterberger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats…*, III, *op. cit.*, p. 98-103 (n° 191).

49. E. Trapp *et alii, Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 12, Vienne 1994, n° 31138.

50. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2359 (critique), avec renvoi à P. Schreiner, « Zur Geschichte Philadelpheias im 14. Jahrhundert (1293-1390) », *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969), p. 375-431.

d'un changement de type de juridiction, de système patriarcal à système épiscopal, aussi les moniales devront se soumettre et obéir (ὑπείκειν καὶ πειθαρχεῖν : l. 35) au métropolite et suivre ses exhortations apostoliques. Jusque dans le dernier passage de la dispositio (l. 34), le monastère en question (δηλωθέν) est nommé « patriarcal », mais le terme « juridiction » (ἀνάκρισις) ne laisse aucun doute sur le changement d'obédience et, par là, de type. Cf. par exemple πνευματικὴ ἀνάκρισις dans l'acte de 1315 du patriarche Jean XIII Glykys, qui enjoint au peuple de la métropole d'Amaseia de reconnaître la juridiction du nouveau titulaire[51] ; voir aussi l'emploi de mots identiques à notre document (ὑπὸ τὴν πνευματικὴν ἐπίσκεψιν καὶ ἀνάκρισιν : l. 14) dans la praxis synodale du patriarche Jean XIII Glykys de 1318 envers la métropole d'Apameia[52], où il est question aussi de la juridiction épiscopale sous laquelle passe le monastère patriarcal de s. Eustratios τῶν Ἀγαύρων et où le type de possession exercée par l'évêque est exprimé par le verbe κατέχειν (l. 20).

Le problème de la possession d'un monastère n'a certes rien à voir avec la discipline monastique, mais il retient aussi l'attention de la chancellerie patriarcale et doit être considéré en rapport avec les droits de fondateur, mais non les types de juridiction[53]. Dans une lettre du patriarche Isaïe de septembre 1330[54] au hiéromoine Ignatios Kalothetos[55], le patriarche lui confirme la possession (κατέχων : l. 1) du monydrion patriarcal (l. 2-3) de s. Nicolas à Zychna avec la faculté de le transmettre après sa mort à qui il voudra. Le même patriarche confirme au même personnage en octobre 1330 la

51. H. Hunger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats…*, I, *op. cit.*, p. 154 (7, 40).

52. H. Hunger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats…*, I, *op. cit.*, p. 358 (55, 40).

53. Cf. P. De Meester, *De monachico statu…*, *op. cit.*, § 18, 21.

54. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2160 ; Fr. Dölger, *Aus den Schatzkammern…*, *op. cit.*, p. 262 (n° 101) ; P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou, *Actes de Lavra*, III, [*Archives de l'Athos* 10], Paris 1979, p. 11-13 (n° 120).

55. Sur ce personnage que possédait plusieurs monastères et se signala aussi comme fondateur cf. E. Trapp *et alii*, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* 5, Vienne 1981, n° 10610.

possession (ἐν κατοχῇ : l. 5) du monastère patriarcal du Christ-Sauveur à Berroia[56]. En juillet 1337 le patriarche Jean XIV Kalekas accorde en possession (ἐν κατοχῇ : l. 3) au même hiéromoine Ignatios Kalothetos le monastère de l'archange Michel τοῦ Σωσθενίου près d'Anaplous[57]. À la différence des deux cas précédents, ce monastère de s. Michel n'est pas patriarcal et le hiéromoine Ignatios y exercera la direction spirituelle (ἐφορεία) et la visitation (πνευματικὴ ἐπίσκεψις : l. 7)[58]. Un différend au sujet de la possession de plusieurs monastères oppose le métropolite Malachias de Methymna à l'hégoumène Hilarion du monastère τοῦ Καλέως à Constantinople, différend que tranche le patriarche Isaïe en avril 1331[59]. Une lettre du patriarche Philotheos Kokkinos de mars 1354 au métropolite Iakobos de Makres en Thrace[60] précise l'extension du terme ἐφορεία. Par un prostagma de l'empereur Jean VI Kantakuzenos du début de l'année 1354[61], le métropolite de Makres avait reçu en possession le monastère de la Sainte-Trinité à Constantinople[62]. Comme ce prostagma n'est pas conservé, on ignore les termes précis de cette prise en possession. Le métropolite s'est également adressé au patriarche pour qu'il confirme cet acte, ce que la lettre (γράμμα) de mars 1354 détermine. Ἐφορεία signifie la direction spirituelle du monastère, à côté de l'administration (κρατῇ καὶ ἐφορεύῃ : l. 12). Quand le métropolite de Makres est à Constantinople et réside au monastère

56. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2161 ; Lemerle *et alii*, *Actes de Lavra…*, III, *op. cit.*, p. 13-14 (n° 121).

57. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2179 ; H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, II, Vienne 1995, p. 82-83 (n° 107).

58. Cf. les mêmes termes ci-dessus J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2359.

59. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2164 ; H. Hunger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats…*, I, *op. cit.*, p. 604-615 (n° 106).

60. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, no 2361 ; J. Koder, M. Hinterberger, O. Kresten, *Das Register des Patriarchats…*, III, *op. cit.*, p. 144-147 (n° 198).

61. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 5, München 1965, n° 3018.

62. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, I/3, *Les églises et les monastères*, Paris 2e éd. 1969, p. 488.

de la Trinité, c'est lui qui assure l'ἐφορεία. Quand il est dans son éparchie en Thrace, c'est à l'hégoumène installé par le patriarche que revient cette fonction.

La direction spirituelle, ἐφορεία, peut être distincte de la fonction d'hégoumène comme le montre une lettre du patriarche Philotheos Kokkinos de juin 1365 au moine Loukas[63]. Le patriarche lui confie trois monydria patriarcaux situés dans le Ptéléon en Phtiotide et lui accorde le droit de fondateur (κτητορικὴ δικαίωσις) ainsi que ἐφορεία et οἰκονομία, donc la direction spirituelle et l'administration. Afin de gérer ces monydria quand il est absent, le moine Loukas a comme vicaire (δικαίῳ) l'hégoumène qui a été choisi par lui et confirmé par le patriarche, mais la direction spirituelle est assurée par Loukas qui adresse par écrit ses enseignements (διὰ γραμμάτων καὶ διδασκαλιῶν).

Cette fonction de direction spirituelle est habituellement exercée par l'hégoumène comme dans le cas de la lettre (γράμμα) du patriarche Philotheos Kokkinos d'avril 1369 au hiéromoine Makarios[64]. Le patriarche lui confie le monastère impérial et patriarcal du Christ-Sauveur Akropolites à Mesembria qui est tombé dans la misère[65]. Makarios reçoit du patriarche les fonctions de kathégoumène et archimandrite et prend en charge la direction spirituelle et l'administration (ἐφορᾶν καὶ διοικεῖν καὶ οἰκονομεῖν).

Ἐφορεία et direction spirituelle peuvent aussi être séparées, comme on le voit dans le cas du monastère de la Mère de Dieu Euouraniotissa à Constantinople, probablement un monastère féminin tout proche de Sainte-Sophie[66]. Un certain Georgios Kounales[67] avait avec son épouse restauré ce monastère sous le patriarche Nil et en fit don au patriarche Matthieu Ier en

63. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2493 ; F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata…*, I, *op. cit.*, p. 474 (n° 215).

64. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2549 ; F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata…*, I, *op. cit.*, p. 502-503 (n° 245).

65. P. Soustal, *Thrakien (Thrakê, Rodopê und Haimimontos)* [*Tabula Imperii Byzantini* 6], Vienne 1991, p. 357.

66. R. Janin, *Les églises et les monastères…*, *op. cit.*, p. 184-185.

67. E. Trapp *et alii*, *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, 6, Vienne 1983, n° 13475.

juillet 1400[68]. Peu après, vers la même date de juillet 1400, le patriarche Matthieu[69] qui assure la surveillance (ἐξέτασις), la juridiction canonique et la visitation (τὴν κανονικὴν φροντίδα καὶ ἐπίσκεψιν), confie l'administration de ce monydrion restauré à Georgios Kounales et l'installe comme ἔφορος et διοικητής, en le chargeant de veiller à ἐφορία, ἐπίσκεψις, ἐπιμέλεια et διοίκησις, donc toutes les fonctions administratives, en tant que fondateur (κτήτωρ), mais sans droit de possession. Son épouse lui succèdera dans ces fonctions si elle entre au monastère. Comme ils ont fait don de ce monastère, il est sûr qu'ils se comporteront dans l'administration conformément aux prescriptions du patriarche et non comme des archonte et des despotes (ἀρχοντικῶς καὶ δεσποτικῶς), ce qui se rapporte à l'administration des monastères par des laïcs.

Un problème qui devait être assez fréquent fut tranché en 1340 par le patriarche Jean XIV Kalekas envers le monastère de l'Hodegetria à Didymoteichon[70]. Il s'agit du passage de monastère masculin à monastère féminin et vice-versa. Le monastère patriarcal (l. 18) de l'Hodegetria avait été fondé à une époque qui n'est pas précisée comme monastère masculin, puis transformé en monastère féminin. La personne qui détient maintenant les droits de fondateur (τὸ κτητορικὸν δίκαιον : l. 10-11), un Oikeios de l'empereur dont le nom n'est pas mentionné, demande de revenir au statut initial de monastère masculin, ce que le patriarche accorde en se référant à une règle non précisée selon laquelle le passage de moines à moniales ou vice-versa est interdit[71]. Plusieurs cas semblables[72] pendant le même patriarcat dénotent d'un manque de constance et surtout d'un besoin de respect des faits concrets, même quand les canons s'y opposent, comme il est précisé formellement dans la sentence synodale de mai 1341 à propos du monastère féminin des saintes Ménodore, Nymphodore et Métrodore à Constantinople[73]. Il en est de même dans le cas de monastères doubles (τὰ διπλὰ μοναστήρια) dont traite un sigillion du patriarche Nil de mars 1383 en rapport avec un monastère fondé par le patriarche Athanase Ier à la fin du 13e siècle[74].

68. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, n° 3145.

69. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, n° 3147 ; F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata…*, II, *op. cit.*, p. 414-415 (n° 588).

70. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2199 ; H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane, *Das Register des Patriarchats…*, II, *op. cit.*, p. 189-191 (n° 127) ; P. Soustal, *Thrakien…*, *op. cit.*, p. 241.

71. P. De Meester, *De monachico statu…*, *op. cit.*, p. 154 (§ 20. 1).

72. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2203, 2207.

En février 1389, sous le patriarche Antoine IV, fut tranché par une décision synodale le cas du métropolite Anthime de Hongrovalachie qui avait pris le grand schème et reprit son siège métropolitain[75]. Le cas rappelle les mêmes circonstances lors de l'élévation de Klim Smoljatič au siège métropolitain de Kiev en 1147[76].

Passons rapidement au XVIe siècle, à l'époque et à l'activité du patriarche Jérémie II Tranos et relevons brièvement la thématique des actes émis par sa chancellerie envers des monastères[77]. Il y est question d'exemption (1) ou de règlement de litiges entre deux monastères athonites (3), de confirmation des droits de possession (5, 38) ou l'élévation au statut stavropégiaque (52). Dans ses relation avec la Galicie, le patriarche Jérémie règle les questions de juridiction du monastère de s. Onuphre à L'viv dans ses différends avec l'évêque du lieu (27, 32, 41, 48).

Ces quelques exemples n'épuisent pas le matériel, varié et riche en détails, que proposent les actes patriarcaux. Une analyse complexe de ces actes montrent plutôt combien le respect des prescriptions canoniques et des traditions se heurtaient aux exigences concrètes. Depuis l'ouvrage fondamental de Placide de Meester sur le statut monastique selon la discipline

73. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 5, *op. cit.*, n° 2207 ; H. Hunger, O. Kresten, E. Kislinger, C. Cupane, *Das Register des Patriarchats…*, II, *op. cit.*, p. 280, l. 93 sq. (n° 135).

74. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, n° 2754 ; F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata…*, II, *op. cit.*, p. 80-83 (n° 375) ; R. Janin, *Les églises et les monastères…*, *op. cit.*, p. 10 ; A.-M. Talbot, in *The Oxford Dictionary Of Byzantium*, II, New York-Oxford 1991, p. 1392 ; P. De Meester, *De monachico statu…*, *op. cit.*, p. 148-149 (§ 21. 9).

75. J. Darrouzès, *Les regestes…*, 6, *op. cit.*, n° 2846.

76. Cf. A. Poppe, in G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237)*, München 1982, p. 289.

77. Cf. la liste des actes (53) in Ch. Hannick, « Jérémie II Tranos », *op. cit.*, p. 577-582.

byzantine, il n'y a plus eu de synthèse reprenant autant les fondements canoniques que les expériences historiques dont traitent les actes patriarcaux. Comme le matériel pour l'époque byzantine est maintenant répertorié dans les Regestes des Assomptionistes, il est possible de tenter une nouvelle synthèse qui montrera combien la discipline monastique a connu des évolutions autant de forme que de contenu, tout en restant fidèle aux principes qui jusqu'aujourd'hui guide le monachisme orthodoxe.

CHRISTIAN HANNICK
Würzburg

PETRE GURAN

L'ORIGINE ET LA FONCTION THÉOLOGICO-POLITIQUE DE LA COURONNE PATRIARCALE

Les couvre-chefs du haut clergé byzantin

Balsamon aurait souhaité accorder la tiare du pape au patriarche de Constantinople[1], mais la tradition, qu'il défendait lui-même, n'autorisait pas ce transfert brutal d'insignes. Le scandale provoqué par les ambitions de Michel Cérulaire l'avait bien montré[2]. La possibilité de la transmission des privilèges romains aux patriarches de Constantinople réclamait néanmoins une discussion sur les distinctions vestimentaires propres au pontife romain.

Le mécanisme de cette transmission reposait, comme l'explique encore Balsamon, sur le recoupement de la *Donation de Constantin*, connue à Byzance depuis Cérulaire, avec le canon 28 du concile de Chalcédoine, qui hissait Constantinople, la Nouvelle Rome, au même rang ecclésiastique que l'ancienne[3]. Mais Balsamon se félicite finalement de la réticence du patriarche constantinopolitain à appliquer jusqu'au bout cette logique, voyant en cette simplicité un signe de supériorité et de droiture. Ainsi, il n'était pas question pour le patriarche de Constantinople de s'inventer un couvre-chef[4].

1. Théodore Balsamon, *Ius canonicum graeco-romanum, Theodori Balsamoni Responsa* [*Patrologia Graeca* 119], col. 1177C.

2. G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 242-248.

3. Théodore Balsamon, *Commentaire du canon 28 du Concile de Chalcédoine* [*Patrologia Graeca* 137], col. 488.

4. G. Dagron, *Empereur et prêtre…*, *op. cit.*, p. 252-254.

En revanche, le privilège du couvre-chef revenait au patriarche d'Alexandrie, notamment pour la célébration des offices divins et les sorties processionnelles. Théodore Balsamon rappelle que le grand saint Cyrille, pape d'Alexandrie, porta sur sa tête le *lôros* doré (χρυσοῦ λῶρον), parce qu'il présida le troisième concile œcuménique (Ephèse) à la place du pape Célestin[5]. Le terme employé pour désigner ce couvre-chef est le même que celui qui désigne la coiffure du pape. Ce que portait le patriarche d'Alexandrie était donc le même type de couvre-chef que saint Silvestre accepta de la part de l'empereur Constantin à la place de la couronne. Ainsi, la *Donatio Constantini* se trouve à l'origine des deux coiffures épiscopales connues par Balsamon. Cela explique l'aspect du couvre-chef des papes tel qu'il apparut dans la peinture byzantine au XIVe siècle : comme pour le patriarche d'Alexandrie, dont l'iconographie est plus ancienne, une pièce d'étoffe moulée sur la tête, décorée ou non de croix. Jacques Goar cite la même phrase de Balsamon sur l'origine de la mitre du patriarche d'Alexandrie dans le commentaire au rituel d'ordination des évêques publié dans son *Euchologe*, en renvoyant également à la *Donatio Constantini*[6].

En dehors de cette discussion nourrie par un texte occidental, les termes liés à un couvre-chef liturgique sont rares. Par exemple, la *tiara* (qu'on appelle aussi *toupha*) est essentiellement un couvre-chef de l'empereur. Zonaras l'utilise pour désigner une couronne impériale triomphale et elle ne désigne jamais de couvre-chef ecclésiastique à Byzance[7]. Dans l'*Alexiade*, Anne Comnène mentionne que Michel VII, par peur de Botaniatès, prit l'habit monastique et plus tard revêtit la robe (ποδήρης) épiscopale, la « mitre » (κίδαρις) et l'*éphod* (du grand prêtre juif, ἐπωμις)[8]. Ces archaïsmes, signifiant simplement la dignité épiscopale, ne nous renseignent guère sur les

5. Théodore Balsamon, *Meditata sive responsa*, [*Patrologia Graeca* 138], col. 1048 ; G. Dagron, *Empereur et prêtre..., op. cit.*, p. 252.

6. J. Goar, *Euchologe*, première édition, Venise 1730, p. 259.

7. Jean Zonaras, *Epitomae historiarum*, XVII, éd. T. Büttner-Wobst, Bonn 1897, t. III, p. 566-567 ; *Pseudo-Kodinos, Traité sur les offices*, intro. éd. et trad. J. Verpeaux, Paris 1966, p. 200.

8. Anne Comnène, *Alexiade*, XII, 6, éd. B. Leib, Paris 1967, I, p. 44.

vêtements liturgiques des évêques de l'époque. Cela n'empêche que les évêques pouvaient porter un couvre-chef, qu'Anne Comnène nomme κίδαρις.

L'emploi du terme « *mitra* » par Michel Psellos renvoie aussi à la coiffe vétérotestamentaire, et non pas à un couvre-chef de son époque, car il nous dit que la *mitra* et le *kidaris* dont Aaron et Samuel ceignaient réellement leur front, ainsi que les autres vêtements sacerdotaux de l'ancienne Loi, ornent spirituellement le patriarche de Constantinople[9]. Une occurrence ancienne d'une mitre faisant partie du costume épiscopal en Orient se trouve dans la lettre de Théodose de Jérusalem à Ignace de Constantinople, par laquelle le premier offre au second une *podèrès* (ou *sticharion*), un *ômophorion* et la mitre de l'apôtre Jacques, frère du Seigneur, le premier des archevêques, que les prédécesseurs de Théodose ainsi que lui-même avaient portés[10]. Pourtant si ces objets ont vraiment existé au IXe siècle, ils avaient plutôt le statut de reliques, que celui de vêtements liturgiques habituels.

Les premières informations sur une éventuelle valeur théologico-politique du couvre-chef ecclésiastique sont du XIVe siècle, quand, dans un moment de crise majeure, le patriarcat s'impliqua très directement et sous une forme ouvertement partisane dans la guerre civile (1341-1347). C'est un patriarche politicien, assoiffé de pouvoir, selon la description de Nicéphore Grégoras, qui parvint à exercer la régence pour le mineur Jean V, de concert avec l'impératrice douairière Anne et avec l'aide du *mesazôn* Alexis Apokaukos, promu grand duc par la régence. Ainsi, le « papocésarisme » du patriarche Jean XIV Kalekas[11] relève plutôt de la caricature que du projet

9. Michel Psellos, Ἐπιτάφιοι λόγοι εἰς τοὺς πατριάρχας Μιχαὴλ Κηρουλλάριον, Κωνσταντῖνον Λειχούδις καὶ Ἰωάννην Ξιφιλῖνον (1043-1075), éd. K.N. Sathas, *Bibliotheca graeca medii aevi*, IV, Athènes 1874, rééd. New York 1972, p. 448.

10. Mansi, *Collectio Conciliorum*, tome 16, Le huitième concile de 869 à 871, col. 27.

11. L. Clucas, « The Triumph of Mysticism in Byzantium in the Fourteenth Century », dans *Byzantine Studies in Honor of Miltos Anastos* [*Byzantina kai Metabyzantina* 4], Malibu 1985, p.187, n. 115.

idéologique, et n'a d'autre conséquence que de renforcer le contrôle, rendu légitime, de l'empereur sur l'élection patriarcale.

L'épisode est aussi intimement lié aux ambitions impériales d'Alexis Apokaukos. Dans son propre chemin vers le pouvoir, Apokaukos essaya d'acheter la bienveillance du patriarche par des faveurs offertes à sa parentèle, mais surtout en flattant son orgueil au point de lui proposer des insignes évoquant la dignité impériale par une sorte d'équivalence entre la fonction patriarcale et la fonction impériale. Parmi les innovations proposées par Apokaukos se trouvaient les chaussures pourpres – qui n'étaient pas sans rappeler les ambitions scandaleuses de Michel Cérulaire – , la signature à l'encre violette et l'improvisation d'un couvre-chef orné de soie et de fils d'or. Dans son discours, Apokaukos justifiait ces marques d'honneur attribuées au patriarche par la *Donation de Constantin* et la prééminence de Constantinople comme capitale impériale sur les autres villes. Comme argument final, il évoquait la collaboration étroite entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel qui, ayant établi leur demeure dans un même palais, représentaient l'âme (le patriarche) et le corps (l'impératrice) de l'État. Parmi ces offres flatteuses Kalekas ne refusa que les chaussures pourpres, trop ostentatoires[12], bien qu'il adhérât à l'image de l'âme et du corps, qui le hissait certainement au-dessus de l'impératrice[13].

Jean Cantacuzène, dans son *Histoire*, confirma la mise en œuvre par le patriarche des innovations proposées par Apokaukos et donne quelques détails supplémentaires sur le curieux couvre-chef que s'inventa Kalekas. Pour le désigner, Cantacuzène utilise un terme assez général, *kalyptra*, et dit qu'il s'agissait d'un couvre-chef coutumier du patriarche, de couleur blanche, dont ne pouvaient pourtant se servir ceux qui avaient été élus à l'état monastique. Jean XIV Kalekas innova par la dorure du chapeau, ce qui renvoie à l'expression « *lôros* doré » employée par Balsamon, et l'ajout

12. Nicéphore Grégoras, *Byzantina Historia*, éd. L. Schopen, II, Bonn 1830, p. 697-698. Nikephoros Gregoras, *Rhomäische Geschichte*, III, trad. allemande par J. L. van Dieten, [*Bibliothek der griechischen Literatur*], Stuttgart 1988, p. 114-115.

13. *Ibid.*, p. 579, discours de Kalekas en faveur de sa régence : « Il est juste et nécessaire que l'État et l'Église soient unis comme l'âme et le corps ».

d'icônes du Christ, de la Vierge et de Jean Baptiste[14]. La *kalyptra* était avant tout le couvre-chef de divers dignitaires impériaux : le terme apparaît dans certaines listes de préséance des dignités de la cour impériale du XIVe siècle. Par exemple, Blastarès dit que les offices de la cour du cinquième rang (ou quintaine, chaque rang contenant cinq offices) portent la *kalyptra*, qu'il décrit comme un bonnet brodé[15]. Dans la liste anépigraphe, la *kalyptra* est donnée dans la première quintaine au *despote*, elle est rouge et dorée, ornée de perles[16], un autre type de *kalyptra* est donné au *sebastokratôr* et au césar[17], les autres dignités portent des *kalyptrai* de plus en plus simples, selon ce même texte[18]. À Nicéphore Choumnos revient exceptionnellement une *kalyptra* rouge et or. Verpeaux conclut que le terme *kalyptra* dans les autres listes des offices impériaux est équivalent au *skiadion*[19], terme plus technique, employé par le scrupuleux Pseudo-Kodinos[20]. Le terme ne renvoie en tout cas pas à une couronne impériale, ni à un couvre-chef réservé au clergé et ne pouvait désigner une partie du costume liturgique.

Néanmoins, la combinaison des icônes du Christ, de la Vierge et de Jean

14. Jean Cantacuzène, *Historia*, II, éd. L. Schopen, B. Niebuhr, Bonn 1831, p. 218 : « Πατριάρχης δέ, ἐπεὶ τὴν ἀξίαν ἀμείβειν οὐκ ἐνῆν, εἰς σεμνότερόν τι περιέστησε τὸ σχῆμα καὶ ἔν τε ταῖς ὑπογραφαῖς ἠερανέῳ χρώματι ἐχρῆτο καὶ τὴν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς καλύπτραν, ἣν τοὺς πατριάρχας ἔθος φέρειν, ἂν μὴ τοῦ τάγματος ὦσι τῶν μοναζόντων, ὀθόνῃ λευκῇ περιειλημμένην πρότερον, αὐτὸς κατεκόσμησε χρυσῷ, εἰκόνας αὐτῇ τοῦ τε σωτῆρος ἡμῶν ἐγγράψας Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῆς τεκούσης ἀχράντου θεοτόκου καὶ Ἰωάννου τοῦ Βαπτιστοῦ. »

15. « Liste des offices du moine Mathieu Blastarès », éd. Verpeaux, *Pseudo-Kodinos*, p. 321, 40, pour la première quintaine Blastarès parle de *kalymma*, les autres quintaines emploient le bonnet (*pilos*).

16. *Pseudo-Kodinos*, éd. Verpeaux, cod. P, p. 333, 20/4.

17. *Ibid.*, p. 333, 22/5.

18. *Pseudo-Kodinos...*, *op. cit.*, p. 335, 56-57.

19. *Ibid.*, p. 141 (note 1)-142 : le *skiadion* est un chapeau à bord et ne doit pas être identifié avec les bonnets de forme ovoïde représentés sur les fresques et les miniatures. Ces représentations sont en effet celles du *skaranikon*, qui est décoré de portraits de l'empereur.

20. *Pseudo-Kodinos...*, *op. cit.*, p.141.

Baptiste sur le couvre-chef du patriarche, mentionnée par Cantacuzène, nous fait penser à la *deèsis*, évoquant la royauté eschatologique du Christ. Il est difficile de savoir si cette image n'était pas éventuellement une des premières occurrences de la *deèsis* royale. La description si précise de ce chapeau par Cantacuzène permet de supposer qu'il l'avait vu lui-même. Or, dans ce cas, l'innovation iconographique que représentait la *deèsis* royale n'aurait pas pu lui échapper. Mais ce détail importe peu, car, de toute façon, la représentation de la *deèsis* sur le couvre-chef du patriarche n'est pas sans évoquer une relation plus immédiate avec le Christ, roi universel. Comme les hauts dignitaires de la cour portant des couvre-chefs avec le portrait de l'empereur reconnaissaient ainsi leur maître, il est très probable que le patriarche évoquait par l'icône du Christ son seul maître. Nous ne savons rien de plus sur la pensée de Kalekas, mais ses successeurs hésychastes au trône patriarcal de Constantinople développèrent ce point de départ, comme nous l'avons montré ailleurs, au-delà du contexte politique d'un patriarche régent et dans un registre plus ecclésiologique[21].

Dans tous les textes que nous venons de voir, le terme *mitra* n'est pas utilisé, sauf quand il s'agit d'évoquer le couvre-chef du grand prêtre juif. En revanche, il fait soudainement son apparition dans les textes de Syméon de Thessalonique. Ce choix terminologique de Syméon[22] est lié au fait qu'il parle d'un couvre-chef que l'évêque est supposé porter pendant l'office ou, en tout cas, au même moment que les autres vêtements liturgiques, mais il s'attache à montrer le non-sens symbolique d'une mitre liturgique.

Apparemment Gabriel de Pentapolis avait posé à Syméon de Thessalonique une série de questions très précises sur la mitre, son emploi et les droits particuliers qu'avaient les deux évêques de Rome et d'Alexandrie à la porter, à la différence des autres évêques qui célèbrent la tête découverte. La question, qui apparaît à plusieurs reprises dans les œuvres de Syméon, est suivie par une deuxième, posée par Gabriel de Pentapolis, sur la différence entre la tête couverte et les pieds déchaussés du prêtre dans l'ancienne Loi et

21. P. Guran, « Nouvelles définitions du pouvoir patriarcal à la fin du XIVe s. », *Revue des études du sud-est européen* 40 (2002), p. 109-124.

22. [*Patrologia Graeca* 155], col. 716-717.

la tête découverte et les pieds chaussés du nouveau grand prêtre. Même si l'on peut supposer que Syméon invente lui-même ces questions, il est néanmoins vraisemblable qu'un stimulant extérieur a rendu nécessaire la réponse[23].

Sans occulter des explications qui avaient déjà le poids de la tradition, puisque Balsamon les avait adoptées, sur les coiffures des évêques de Rome et d'Alexandrie, Syméon de Thessalonique essaya de mettre en avant des explications alternatives. D'abord il s'attacha à réduire l'importance de la *Donatio Constantini* et cita en premier lieu l'explication qui faisait de la mitre pontificale romaine une imitation du couvre-chef vétérotestamentaire. De même, il proposa d'abord une cause accidentelle, la maladie de saint Cyrille, et le saint synode comme source de la mitre du patriarche d'Alexandrie, en expliquant l'identité de forme par la même imitation de la tiare du grand prêtre juif, et nous dit clairement qu'il préfère cette explication. Syméon prend ses distances avec la *Donatio* en l'appelant « chrysobulle des Latins ». Derrière cette démarche se cache une stratégie, qui se dévoile par la deuxième question[24].

Syméon se place dans une logique de divergence entre l'Ancienne et la Nouvelle Loi, qui exclut la diversité à ce sujet à l'intérieur de l'Église, sous peine d'être soupçonné de judaïser. L'imitation de l'ancien couvre-chef contredit un développement symbolique fort, puisant sa source chez saint Paul et chez son « disciple » Denys. Mais les citations sont là pour donner du poids à l'argumentation. Il s'agit bien de nier toute valeur symbolique à ces couvre-chefs et de rejeter la pratique romaine et alexandrine au moins dans l'ordre du dérisoire, sinon de l'erreur, quand, face à leur chapeau incertain, se dresse comme tiare du nouveau grand prêtre la grâce de

23. Syméon de Thessalonique, *Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum* [*Patrologia Graeca* 155], col. 872, question XX : « Que signifie le port de la mitre ? D'où le pape de Rome et le patriarche d'Alexandrie ont-ils reçu le droit de la porter ? Et pourquoi les autres évêques célèbrent-ils la tête découverte ? »

24. *Ibid.* [*Patrologia Graeca* 155], col. 873, question XXI : Pourquoi est-ce que l'ancien grand prêtre avait sur la tête la tiare (κίδαρις), mais était déchaussé, le nôtre, en revanche, la tête découverte et les pieds chaussés ?

l'Esprit, celle-là même qui a couronné les apôtres, et, comme signe visible, l'Évangile.

Syméon de Thessalonique revient sur la question de la mitre avec de nouveaux arguments dans l'*Exposé sur le temple divin*. Cette fois il compare la tradition constantinopolitaine à celle du patriarche d'Alexandrie seulement, et bannit la tiare pontificale romaine probablement par la tournure ambiguë « et les autres[25] ».

Dans ce texte Syméon de Thessalonique se place clairement dans la perspective d'une *oikoumenè* centrée sur le patriarcat de Constantinople, qu'il nomme tout simplement l'Orient. L'» ancienne coutume » est une référence à la pratique des juifs dans l'Ancien Testament et non pas à une coutume de l'Église du Christ. S'il ne rejette pas d'emblée la possibilité de s'inspirer des rites de l'ancienne Loi, il s'attache à démontrer que dans ce cas particulier la cohérence symbolique du rituel demande de contredire l'ancienne Loi. Ensuite, il écarte les possibles assimilations à la couronne d'épines et au suaire, car référence y est déjà faite par la tonsure sacerdotale, doublée, dans l'Église orientale, par la tonsure monacale de l'évêque et la nappe qui est déroulée sur l'autel au moment de la liturgie eucharistique[26].

Syméon de Thessalonique engage un combat lourd de conséquences avec les porteurs de coiffes liturgiques. Le nouveau grand prêtre ne doit pas s'assimiler à l'ancien grand prêtre : son sacerdoce est d'une autre nature. Les vêtements sacrés ont un rôle très précis, celui de représenter une réalité mystique. « L'évêque est le successeur des apôtres. Comme image du Christ, dans l'action sanctificatrice, il se revêt des saints habits, dont la signification et la contemplation sont spirituelles[27] ». À la différence de Nicolas Cabasilas qui mentionne seulement quatre catégories de pièces : le vêtement diaconal

25. *Idem*, *Expositio de divino templo* [*Patrologia Graeca* 155], col. 716-717, § 45 : « Pourquoi, à l'exception du patriarche d'Alexandrie, les évêques et les prêtres officient avec la tête découverte, et qu'il est mieux de le faire ainsi. »

26. Ce que Syméon de Thessalonique nomme *iléton* s'appelle aujourd'hui *antiminsion*.

27. Syméon de Thessalonique, *Expositio de divino templo* [*Patrologia Graeca* 155], col. 709.

ou le *phelonion* sacerdotal, l'*epitrachèlion*, l'*ômophorion* et le *hypogonation*[28], Syméon de Thessalonique établit le chiffre sept pour les pièces du costume épiscopal pour figurer les sept dons du Saint Esprit, en leur réservant la décoration crucifère[29]. En associant les deux registres de l'interprétation de la liturgie, l'anamnèse et la préfiguration, Syméon, fidèle à la théologie palamite, donne à la liturgie terrestre le rôle de contemplation du Royaume céleste. Alors, la seule imitation ou référence symbolique permise est celle du grand prêtre éternel[30].

Ainsi, par ce processus d'identification de l'évêque avec le Christ, non seulement la mitre perd toute signification spirituelle, mais devient un obstacle à cette identification. Or, la supériorité du sacerdoce sur le pouvoir impérial – le projet théologico-politique de Syméon – se manifeste notamment dans le fait que le grand prêtre représente le Christ, alors que l'empereur n'est plus Son image. Ainsi, une tiare reçue de la part d'un empereur n'a pas sa place dans le système esquissé par Syméon de Thessalonique. La nécessité de se soumettre à ce raisonnement lia les transformations du costume liturgique à l'évolution de l'icône du Christ comme grand prêtre.

Comme Philothée Kokkinos, Syméon n'attache pas la dignité de grand prêtre à la succession apostolique, qui implique un débat sur la primauté de Pierre sur les autres apôtres, mais à la représentation du Christ. Alors, dans la liturgie il n'y a qu'un seul grand prêtre à figurer le Christ, tandis que le rôle des apôtres revient à ceux qui concélèbrent :

> Les prêtres qui célèbrent dans le sanctuaire figurent les premières hiérarchies angéliques, le grand prêtre (*archiereus*) le Christ, et ceux qui sont avec lui les anges serviteurs de l'Incarnation et les apôtres hérauts de Dieu.[31]

28. Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie*, traduction et notes S. Salaville, [*sources chrétiennes* 4bis], Paris 1967, p. 364-366.

29. Syméon de Thessalonique, *De sacra liturgia* [*Patrologia Graeca* 155], col. 256.

30. *Ibid.*, § 79, col. 256.

31. *De sacra liturgia*, [*Patrologia Graeca* 155], col. 289-291.

Apparition et sens de la mitre post-byzantine

Quant au sens et au moment de l'apparition de la mitre, les rares chercheurs qui se sont occupés de cette question sont divisés entre trois opinions. La première, qui regroupe la plupart d'entre eux, attribue à la mitre la fonction de représenter l'office d'ethnarque du patriarche œcuménique.

Herbert Rothemund défend l'hypothèse que l'usurpation de la couronne impériale par le patriarche s'est produite à cause des nouvelles prérogatives politiques qu'il reçut de la part du sultan Mehmed II et appuie sa démonstration aussi sur deux autres éléments du costume épiscopal, le *sakkos* et le *hypogonation*. En ce qui concerne le *sakkos*, nous avons vu qu'il ne s'agissait pas d'une usurpation, mais d'une distinction concédée par l'empereur aux patriarches et diffusée par la suite à d'autres évêques. En revanche, le *hypogonation*, dont H. Rothemund veut faire une représentation symbolique de l'épée impériale, existe dans le costume épiscopal depuis le XIe siècle. La forme indique, à l'origine, une référence symbolique à la besace des apôtres. Mais la prière qui est prononcée quand l'évêque revêt le *hypogonation* « Ceins ton sabre, vaillant, à ton côté, chevauche dans l'éclat de ta royale splendeur ; défends la vérité, la bonté, la justice[32] » induit la confusion à laquelle cède H. Rothemund. Néanmoins, comme Syméon de Thessalonique cite la même prière, la relation avec l'épée impériale est à exclure[33]. Le « sabre de l'Esprit », image apocalyptique du Christ, référence à la parole inspirée par le Saint Esprit, n'implique pas une référence au costume impérial. H. Rothemund croit aussi que l'icône du Christ grand prêtre, dont il reproduit un exemplaire de l'école crétoise de la fin du XVIe siècle, où le Christ porte les vêtements épiscopaux et la couronne, est apparue à la suite de la nouvelle mode vestimentaire des patriarches[34], hypothèse que contredit l'analyse iconographique.

32. *Grand Euchologe et Arkhieratikon*, trad. française de P. D. Guillaume, Parme 1992, p. 605.

33. Syméon de Thessalonique, *De sacra liturgia* [*Patrologia Graeca* 155], col. 260A.

34. H. Rothemund, « Krone, Sakkos und Hypogonation als bischöfliche Ethnarchieinsignien », *Slavische Rundschau*, Jahrgang 1, Heft 5/6, 1956/57, p. 172-182, l'icône Christ Pantokratôr comme évêque se trouve dans *Museum des Münchner Slavischen Instituts*, p. 174. Il souligne l'identité entre la mitre du Christ et la mitre épiscopale et donne comme exemple une très belle mitre épiscopale russe datant du début du XIXe siècle et provenant de *Carskoe Celo*, p. 177.

Les contributions de A. E. J. Gonzáles – qui parle également d'usurpation de la couronne impériale par le patriarche de Constantinople immédiatement après 1453[35] – et d'Elisabeth Piltz, qui ne fait que noter la ressemblance entre la mitre épiscopale et la couronne impériale des Paléologues, comme si elle ne posait aucun problème[36], ne fournissent pas de nouveaux arguments. La même solution est proposée par le métropolite Anastase Papas à la suite de ses recherches récentes[37], alors que dans sa thèse de doctorat, signée Tano Papas, il n'abordait même pas la question de la mitre comme élément du costume épiscopal byzantin, en quoi il avait finalement raison[38].

Une troisième opinion, très répandue dans le clergé orthodoxe, suppose que la mitre, originaire d'Alexandrie, fut introduite à Constantinople par Cyrille Loukaris (1620-1638 avec interruptions), qui fut élu au trône constantinopolitain en étant déjà patriarche d'Alexandrie. Cette opinion est représentée aussi par D. Moraïtes. D'origine romaine, la mitre fut introduite d'abord à Alexandrie et en Orient, nous dit-il, d'où la ramena Cyrille Loukaris lorsqu'il monta sur le trône de Constantinople[39]. En s'opposant à une signification politique de la mitre dans le contexte de la turcocratie, Ch. Papadopoulos invoque des témoignages prouvant qu'après la conquête

35. A. E. J. Gonzáles, « The Byzantine Imperial Paradigm and Easter Liturgical Vesture », *Greek Orthodox Liturgical Review* 17 (1972), p. 255-267.

36. E. Piltz, « Couronnes byzantines réfléchies dans les sources littéraires », *Byzantina* 3-4 (1974-1975), p. 8 sqq. ; *Eadem*, *Kamelaukion et mitra. Insignes byzantins et ecclésiastiques*, Uppsala 1977.

37. A. Papas, « Liturgische Gewänder », dans *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, V, Stuttgart 1995, p. 766-769.

38. T. Papas, *Studien zur Geschichte der byzantinischen Messgewänder im byzantinischen Ritus*, München 1965.

39. D. Moraïtes, « Amphia (Mitra) », *Θρησκευτικὴ καὶ Ἐκκλησιαστικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια*, 2, col. 411-412.

de Constantinople les évêques ont continué longtemps à officier sans mitre[40].

Si le premier siècle de la turcocratie n'enregistre aucune mention de la mitre, les premières mentions apparaissent, en revanche, à partir du milieu du XVI[e] siècle[41]. Dans une lettre patriarcale du 2 décembre 1558 adressée au tsar Ivan Vasilievič au retour de l'ambassade de l'archimandrite russe Théodorite, le patriarche œcuménique Joasaph II promet à Ivan le Terrible de lui répondre au sujet de son couronnement dans une lettre spéciale qui lui parviendra par le métropolite Macaire, mais lui demande dans cette première lettre d'offrir à la « Grande Église » un nouveau *sakkos* épiscopal (ce besoin de vêtements sacerdotaux peut être mis en relation avec l'incendie de la sacristie patriarcale pendant le voyage de Jérémie I[er] en Valachie et Moldavie en 1545[42]) et une nouvelle mitre patriarcale (*sveaščennonačal'naja*), et le texte précise « celle que porte le patriarche seul pendant la sainte liturgie[43] ».

Basile Poznjakov rapporte au tsar une lettre du patriarche de Jérusalem Germain (1534-1579), datée de juillet 1560, dans laquelle il demandait aussi au tsar Ivan IV une mitre pour la porter pendant les offices liturgiques, car « les autres évêques, Arméniens et Abyssiniens, ont tous ici auprès du saint Tombeau du Christ des mitres, alors que le patriarche seul n'en a pas[44] ».

40. Ch. Papadopoulos, « Περὶ τῆς μιτροφορίας τῶν ἐπισκόπων », *Pantainos* 4 (1912), p. 295.

41. Dan Mureşan nous signale le « chapeau de feultre » décrit par Nicolas de Nicolay en visite dans l'Empire ottoman en 1551-1552, comme un couvre-chef du patriarche. Ce chapeau était décoré d'une « bande de toille d'or en croix », Nicolas de Nicolay, *Les navigations, pérégrinations et voyages faicts en la Turquie*, Anvers 1576, p. 302.

42. N. M. Popescu, *Patriarhii tarigradului prin trile Româneşti, Veacul XVI*, Bucarest 1914, p. 36, cite Hierothée de Monembasie qui précise que le grand et magnifique *sakkos* de la Grande Église avait aussi brûlé.

43. A. Murav'ev, *Snošenija Rosii s Vostokom po delam cerkovnym*, I, Saint-Pétersbourg 1858, p. 88 ; pour une présentation d'ensemble, mais incomplète et parfois erronée, E. E. Golubinskij, *Istoria russkoj cerkvi*, Imp. Obščestvo Istorii i drevnostej rossijskix, Moscou,1880, I1, p. 478-482, et 1904, I2, p. 273-275.

44. A. Murav'ev, *Snošenija Rosii s Vostokom*, I, p. 101.

L'envoyé du tsar Fedor Ivanovič à Constantinople, Boris, se présenta en 1585 devant le patriarche Théolepte avec des cadeaux qui étaient initialement destinés à Jérémie II. Il fut surpris de voir à la cour de celui-ci les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche. Et l'ambassadeur russe relate que, lors de la concélébration des trois patriarches, c'est celui d'Alexandrie qui portait une *šapka* (couvre-chef), car il est appelé pape et considéré comme le plus grand des patriarches[45]. Murav'ev récuse ce témoignage, car il paraît peu probable que le patriarche œcuménique ait consenti à un tel abaissement, mais imagine comme explication de l'observation erronée de l'envoyé le fait que le patriarche d'Alexandrie portait une tiare copiée sur celle du pape de l'époque, plus haute et contenant la triple couronne. Pourtant rien n'atteste que cette mitre haute, qui est utilisée aujourd'hui par le patriarche d'Alexandrie, ait déjà été en usage à cette époque. Même si la mitre de Cyrille Loukaris, que nous connaissons par son portrait, était d'une forme particulière et légèrement plus haute, elle ne ressemblait pas à la triple couronne.

Toujours par l'intermédiaire de la Russie, une nouvelle attestation de la mitre grecque date de l'année 1619. La mitre portée par le patriarche de Jérusalem Théophane dans la concélébration avec les évêques russes lors de sa visite à Moscou fut remarquée. C'était une calotte assez haute entourée d'une couronne à fleurons à la base et surplombée d'une croix[46]. Lors de sa visite au monastère de la Trinité-Saint-Serge, dans un geste de grande dévotion, le patriarche déposa aux pieds de la relique de Serge de Radonež son couvre-chef. Malheureusement, le texte de la *Vie* du bienheureux Dionisij, archimandrite à la Laure de la Sainte-Trinité, qui rapporte l'épisode, n'est pas plus explicite, le terme étant *klobuk*. Pourtant, s'il s'agissait seulement de son *kamelaukion* monastique, le geste ne devrait pas produire tout un récit et surtout pas la phrase du patriarche qui déclare s'être découvert de sa gloire devant saint Serge, geste qu'il laisse en exemple aux autres patriarches qui visiteraient ce saint lieu[47]. On imagine mieux dans cette scène une mitre éblouissante, même si le terme n'est pas utilisé.

45. *Ibid.*, p. 149.

46. A. Dmitrievskij, « Novgorodskije Sapki-mitry », *Trudy XV archeologičeskago s'ezda v Novgorode*, Moscou 1913, p. 12.

47. A. Murav'ev, *Snošenija op. cit.*, I, p. 347.

N'était-il pas encore entré dans le vocabulaire et ne faisait-on pas la distinction entre un couvre-chef à fonction liturgique, la mitre, et les autres couvre-chefs ?

À la moitié du XVIIe siècle, selon le témoignage d'Arsenij Suxanov, les patriarches orientaux portaient tous des mitres, mais en cachette du Sultan. Le patriarche de Jérusalem se trouva en danger de mort lorsqu'il fut dénoncé, en 1658, pour avoir porté la mitre[48]. Cette précision d'Arsenij Suxanov nous fournit une explication possible de la discrétion initiale des textes grecs au sujet de la mitre. Nous savons aussi que la correspondance du patriarche était traduite en turc et soumise au contrôle du Sultan, comme il résulte d'une lettre envoyée en 1597 par Meletios Pègas, patriarche d'Alexandrie et lieutenant du trône œcuménique au prince de Moldavie, Jérémie Movilă[49].

Jacques Goar mentionne dans ses notes sur le rituel de l'ordination épiscopale, que de son temps (première moitié du XVIIe siècle), les patriarches orientaux portaient à différents moments de l'action sacrée, donc pendant la liturgie, une « tiare » ou « couronne », et que celui de Constantinople avait pris récemment cette habitude par imitation du pape de Rome, tandis que les métropolites, étant moines, gardaient sur la tête la coiffure monastique, appelé à l'époque *kamelaukion*. Il ajoute comme raison de cette tardive invention de la mitre le respect pour le pouvoir impérial à Byzance, car personne n'aurait pu être couronné en présence de l'empereur[50].

En Russie, la mitre grecque a été introduite par le patriarche Nikon, selon l'opinion de E. Golubinskij[51]. En effet, dans ses divers portraits, la hauteur et la riche ornementation de la mitre sont bien mises en évidence et la distinguent des couvre-chefs russes plus anciens, mais dans la sacristie du

48. E. Golubinskij, *Istoria russkoj cerkvi*, vol. 1, Imp. Obščestvo Istorii i drevnostej rossijskix, Moscou 1904, p. 274 cite Murav'ev, *Snošenija s Vostokom*, III, manuscrit de l'École théologique de Moscou (Moskovskaja Duxovnaja Akademia) I, 814v.

49. *Scrieri şi documente greceşti privitoare la istoria românilor din anii 1592-1837 culese şi publicate în tomul XIII din Documentele Hurmuzaki*, éd. A. Papadopoulos-Kerameus, trad. G. Murnu, C. Litzica, Bucarest 1914, p. 320-322.

50. J. Goar, *Euchologion*, Venise 1730, p. 259.

51. E. Golubinskij, *Istoria russkoj cerkvi*, vol. 1, Moscou 1904, p. 275.

patriarcat de Moscou se trouve une autre mitre grecque dont il est dit qu'elle fut offerte par le tsar Michel Fedorovič (1613-1645) au patriarche Joasaph Ier (1634-1640), le successeur immédiat de Philarète (1619-1633)[52].

Par la suite, au synode de 1666, qui déposa Nikon, sous l'autorité des trois patriarches orientaux, le tsar demanda le droit d'accorder la mitre comme distinction particulière également aux rangs sacerdotaux inférieurs, particulièrement aux archimandrites. Cette généralisation du port de la mitre et son octroi par le tsar neutralisaient la prétention politique qu'elle devait symboliser aux yeux de Nikon.

Mais si l'on revient au milieu du XVIe siècle, un fragment de la chronique dite de Manuel Malaxos nous renseigne sur la manière dont pouvait être vu le patriarche de Constantinople par ses coreligionnaires, point de vue qui assure un rôle à la mitre dans le costume patriarcal. L'événement est l'élection un peu forcée du patriarche Denys II en 1546. Le chroniqueur enregistre avec satisfaction le coup de force et décrit l'installation ferme du nouveau candidat dans les termes suivants :

> Et quand Denys eut reçu le *berat* du sultan, il s'assit sur son trône et commença de juger sans peur. Quant à ses adversaires, les prélats, n'ayant plus rien à lui faire, ils se prosternèrent devant lui comme leur seigneur, leur empereur et leur patriarche (ἐπροσκύνησαν αὐτὸν ὡς αὐθέντην αὐτῶν καὶ βασιλέαν καὶ πατριάρχην). Puis chacun s'en alla à son siège[53].

Si le terme « empereur » attribué au patriarche peut être un lapsus, il est certainement révélateur, étant donné les autres termes de la description. Le patriarche se trouve assis sur le trône, exerce la justice et reçoit la prosternation des autres prélats. Tous ces gestes sont évidemment en relation avec sa

52. D. D. Duncan, *Le Kremlin et ses trésors*, Lausanne 1961, p. 88.

53. Manuel Malaxos, *Patriarchica Constantinopoleos Historia a 1454 ad 1578 annum Christi*, dans *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica*, éd. I. Bekker, [*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*], Bonn 1849, p. 177 ; traduction et commentaire du passage P.S. Năsturel, « Denys II de Constantinople "empereur et patriarche" » (1546) », *Études Balkaniques. Cahiers Pierre Belon* 4 (1997), p. 142.

fonction d'ethnarque, selon laquelle il exerce un pouvoir administratif sur les chrétiens de l'Empire ottoman. Pourtant le caractère impérial de la démarche du patriarche et l'impression impériale qu'il produit sur les spectateurs sont liés avec une théologie politique que son successeur, le patriarche Joasaph II (1556-1565) exprime dans sa lettre de 1562 au grand prince de Moscou Ivan IV, confirmant son titre de tsar[54]. Dans son *oikoumène*, le patriarche exerce la même autorité que le pontife romain dans la sienne. Ainsi, toute promotion politique, bien au-delà des frontières politiques de l'ethnarchie concédée par le Sultan, dépend de lui et aucun autre patriarche ne peut prétendre à cette autorité[55]. Comme jadis pour le patriarche Photius ou pour Philothée Kokkinos, l'autorité œcuménique du patriarche ne doit pas dépendre d'une réalité politique. Ce revirement du « papocésarisme » patriarcal domine la deuxième moitié du XVIe siècle, particulièrement à travers la personnalité du patriarche Jérémie II Tranos.

Lors de la rénovation de la cathédrale patriarcale de la Vierge Pammakaristos sous le premier pontificat de Jérémie II (1572-1579), celui-ci commanda entre autres embellissements de l'intérieur un nouveau trône patriarcal portant en haut du dossier l'icône du Christ grand prêtre. L'auteur de la chronique de ces années, dont Malaxos est peut-être juste le copiste, décrivant l'église de la Pammakaristos après les restaurations de Jérémie II, l'appela « Nouvelle Sion » et « le ciel sur la terre [56] ». Cette nouvelle fondation de l'église était conçue pour exalter le pouvoir patriarcal, comme jadis Sainte-Sophie avait été conçue comme tribune d'un empereur aspirant au statut de nouveau Melchisédech[57]. La comparaison ne pouvait pas échapper au chroniqueur, qui oppose le patriarche de son temps à l'empereur d'antan

54. A. Murav'ev, *Snošenija Rossij s Vostokom po delam cerkovnym*, I, Saint-Pétersbourg 1858, p. 74-145.

55. *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, éd. P. Catalano, V. Pašuto, N.V. Sinicyna, Ja. N. Ščapov, M. Capaldo, Rome 1989, p. 96.

56. H. Belting, C. Mango, D. Mouriki, *The Frescoes of St. Mary Pammakaristos*, [*Dumbarton Oaks Studies* 15], Washington 1978, p. 29 ; Manuel Malaxos, *Historia patriarchica*, éd. I. Bekker, Bonn 1849, p. 201-203.

57. G. Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 119-129, 184-190 ; Rudolf H. W. Stichel,

pour mieux les comparer. De cette comparaison, qui force les détails de la légende, le patriarche monte presque involontairement d'un cran au-dessus de l'empereur. Alors que Justinien reçut son message d'un ange, Jérémie écoute la voix de Celle qui enfanta Dieu, « plus honorable que les Chérubins et incomparablement plus glorieuse que les Séraphins[58] » :

> Et comme Dieu avait annoncé par son ange à l'empereur Justinien comment construire et comment décorer le temple (de Sainte-Sophie), de même la Vierge Pammakaristos avait parlé et parle encore à l'icône vivante de son fils monogène, que représente le patriarche, le véritable grand prêtre du Christ, qui a reçu la grâce de Dieu.[59]

La force de la formule inventée par Photius continue d'agir. « Icône vivante », le patriarche aspire, sans partage cette fois-ci, à représenter la monarchie universelle du Fils monogène. L'icône qui orne le dossier du trône patriarcal figure le Christ dans sa double fonction. Le patriarche-icône doit se soumettre à la ressemblance.

Jérémie II, en montant sur le trône patriarcal, s'assoit sur le « trône de justice, et comme patriarche œcuménique il jugeait tout, en imitation du Christ… et le monde entier se réjouissait de sa sainteté (le patriarche) » et il était proclamé « le seigneur commun de toute l'*oikoumène*, portant le *mandyon* sacré avec *potamoi* et le *dikanikion* patriarcal dans sa main[60] ». Selon ce type de raisonnement, la mitre ecclésiastique apparaît comme une copie de la couronne impériale portée par le Christ « *basileus tôn basileuontôn kai megas archiereus* » dans l'icône sur le dossier du trône.

Pour ne pas en rester à ces conjectures, citons un texte postérieur d'un siècle, bien que la mitre n'était plus réservée exclusivement au patriarche, mais qui exprime la logique suggérée par Jérémie II dans la décoration de sa cathédrale. C'est une lettre patriarcale et synodale par laquelle le patriarche

« Die Hagia Sophia Justinians in Konstantinople als Bühne des Kaisers », *Kolloquium 2000-2001. Fachbereich Architektur*, TU Darmastadt 2001, p. 10-19.

58. Mégalynaire de la Vierge dans la *Liturgie de Jean Chrysostome*, éd. Pl. de Meester, Rome-Paris 1925, p. 76.

59. Manuel Malaxos, *Historia patriarchica*, éd. I. Bekker, p. 202.

60. Manuel Malaxos, *Historia patriarchica*, éd. I. Bekker, p. 194.

Denis IV Mouselimès confère à l'archevêque Païsios de Kephalènia et Zakynthos, en 1679, le droit de porter la mitre :

> Porter la mitre est pour tous les évêques une marque symbolisant la couronne d'épines. La tête du corps de l'Église entière est le Christ, comme aussi, dans chaque évêché, respectivement, chaque évêque. Et comme le Sauveur portant la couronne d'épines était la risée des juifs insensés, parce que précisément il se nommait soi-même roi, les évêques qui portent la mitre, en transformant la moquerie en honneur, *révèlent par celle-ci que le Sauveur est effectivement empereur et seigneur de tous*. Elle est ornée de pierres variées, montrant la diversité des vertus de la sainte tête, c'est-à-dire du Christ. Sans doute, il faut qu'en guise de métaphore, celle-ci se trouve sur la tête de l'évêque, qui est le type [image] de Celui qui sauve.[61]

Si la référence symbolique à la couronne d'épines est encore invoquée pour expliquer la mitre, malgré la redondance avec la tonsure ecclésiastique et monacale dénoncée par Syméon de Thessalonique, ce n'est pas pour remémorer simplement sa passion, mais pour rappeler la royauté réelle du Christ, dont les Romains se sont moqués lors de Sa condamnation. Ce qui était objet de risée pour les infidèles, est pleinement reconnu par les chrétiens et la couronne d'épines renvoie à la véritable couronne du Christ, telle qu'elle est représentée dans son icône comme « empereur et prêtre ». C'est à

61. Athanasios Komnenos Hipsèlantès, *Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν ἤτοι Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν* (1453-1789), éd. archimandrite Germanos Aftonidos le Sinaïte, Constantinople 1870, p. 176-177 : Lettre patriarcale et synodale du patriarche Denis IV Mouselimès, à l'archevêque Païsios de Kephalènia et Zakynthos (1679), lui conférant le droit de porter la mitre : Τὸ δὲ φέρειν μίτραν τοὺς ἀρχιερεῖς πάντας καὶ μάλιστα συνχάνει τεκμήριον τοῦ ἀκανθίνου στεφάνου σημαντικώτατον · κεφαλὴ γὰρ τοῦ σώματος ἁπάσης τῆς ἐκκλεσίας ὁ Χριστός, ὡς καὶ ἐν ἑκάστῃ παροικίᾳ καταχρηστικῶς ἕκαστος ἀρχιερεύς · καὶ ὥσπερ ὁ σωτὴρ τὸν ἀκάνθινον στέφανον φέρων ὑπὸ τῶν μανιωδῶν Ἰουδαίων ἐνεπαίζετο, ὡς δῆθεν βασιλέα ἑαυτὸν ὀνομάσας, οἱ φέροντες ταύτην ἀρχιερεῖς, μετατιθέμενοι τὸν ἐμπαιγμὸν εἰς τιμήν, δι'αὐτῆς, ὡς ἀληθῶς βασιλέα καὶ κύριον πάντων τὸν σωτῆρα δεικνύνουσιν · ὅθεν καὶ λίθοις κοσμεῖται ποικίλοις, τὴν ποικιλότητα τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ τοῦ ἀρχιερέως δέον προσεῖναι, ὡς τύπον ἐκείνου σώζοντος.

travers ce détail que l'évêque transgresse sur le plan symbolique sa fonction sacerdotale. Peut-il vraiment, en tant que grand prêtre, représenter aussi la royauté du Christ ? Le patriarche du XVIIe siècle n'a pas de scrupules à répondre positivement. L'évolution des textes liturgiques ajouta une brève prière pour le couronnement de l'évêque au début de chaque office : « Le Seigneur a mis sur ta tête une couronne aux fins joyaux. Tu lui as demandé la vie et il t'a donné de longs jours[62] » (Ps. 20, 4). Or, il est difficile de croire que les auteurs de cette innovation n'avaient pas remarqué que le verset figure également dans la première prière pour le couronnement impérial dans l'Euchologe byzantin[63]. Le patriarche Denis IV confirme dans son texte ce que la prière suggère : le patriarche, puis chaque évêque, est un « couronné par Dieu » (θεόστεπτος).

En revanche, nous voyons par ce texte même que les patriarches n'ont pas su longtemps résister à la pression des métropolites qui réclamaient la même parure pontificale. Lors d'un synode constantinopolitain, en 1620, sous le pontificat de Timothée de Constantinople (1612-1620), auquel participaient les patriarches Cyrille Loukaris d'Alexandrie, Euthyme d'Antioche et Sophrone de Jérusalem, eut lieu la déposition de l'archevêque Laurent du Sinaï, à cause du fait que « malgré l'ancienne tradition, le premier il a porté une mitre pendant la sainte célébration des mystères[64] ». Les documents patriarcaux contiennent d'autres condamnations tout au long du XVIIe siècle contre ceux qui usurpaient l'emploi de la mitre[65]. Il était encore plus difficile de refuser ces prétentions au patriarche russe ou aux métropolites moldave et valaque, qui étaient primats d'une Église locale dans une monarchie orthodoxe. Ainsi les patriarches œcuméniques résolurent de distribuer eux-

62. *Grand Euchologe et Arkhiératikon*, trad. R.P. D. Guillaume, Diaconie apostolique, Parme 1992, p. 605.

63. J. Goar, *Euchologe*, p. 726.

64. Athanasios Komnenos Hipsèlantès, *Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν ἤτοι Τὰ μετὰ τὴν ἅλωσιν* (1453-1789), éd. archimandrite Germanos Aftonidos le Sinaïte, Constantinople 1870, p. 129.

65. G. Mazarakès, *Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας*, Alexandrie 1932, p. 211 ; K. Delikanès, *Πατριαρχικὰ ἔγγραφα*, Constantinople 1905, vol. II, p. 339, 401, 404, 412, 414, vol. III, p. 811.

mêmes la mitre comme une distinction patriarcale. Comme l'avait bien pressenti Balsamon, toute tentative du patriarche constantinopolitain d'emboîter le pas au pontife romain le faisait quitter sa droiture. Finalement, les métropolites veillaient par leur esprit d'indépendance à ce que le patriarche ne trébuche pas.

Quand le patriarche de Constantinople, Parthenios Ier (1639-1644) accorda, en 1644, au métropolite de Philadelphie et exarque patriarcal à Venise, Athanase Valerianos, le droit de porter une mitre liturgique[66], il fit cela en vertu de la fonction d'exarque, c'est-à-dire de représentant des droits patriarcaux, de ce métropolite, mais bientôt la pratique de la distinction des évêques par l'octroi d'une mitre contribua à sa large diffusion[67].

Sous Néophyte VII (1789-1794), apparaît une forme intermédiaire de mitre, que les métropolites et évêques prétendaient pouvoir porter même en présence du patriarche. Les mitres de forme inhabituelle conservées dans le trésor du monastère Saint-Jean de Patmos représentent probablement cette étape. Finalement la forme de la mitre patriarcale s'imposa partout[68]. Le patriarche Gerasimos III (1794-1797) généralisa, en 1795, l'emploi de la mitre par tous les évêques, même en cas de concélébration entre plusieurs évêques[69]. La seule exception, encore en vigueur jusqu'aujourd'hui, est le cas de la concélébration du patriarche œcuménique avec ses métropolites. Alors, les métropolites et évêques de son patriarcat remplacent la mitre par le *kamelaukion* monastique.

Le raisonnement, symbolique et liturgique, qui a permis aux évêques de ceindre la couronne impériale, s'était essoufflé au bout de deux siècles, rabaissant la mitre à un jeu d'orgueil et à une mode ecclésiastique. Son sens initial, faisant du patriarche le représentant du Christ « empereur et prêtre », répétait les cadres de pensée de la théologie politique de l'Empire. Néanmoins, dès le début, la « monarchie du patriarche » était tombée dans le

66. I. Beloudès, *Χρυσόβουλλα καὶ γράμματα*, Venise 1873, p. 34 et M. Gedeon, *Κανονικαὶ διατάξεις*, Constantinople 1888, vol. I, p. 46.

67. K. Delikanès, *Πατριαρχικὰ ἔγγραφα...*, *op. cit.*, II, p. 663.

68. Sergios Makraios, *Histoire ecclésiastique*, Sathas, III, p. 390-91.

69. *Ibid.* p. 391ss.

piège de la « liturgie ». La mitre comme pièce du costume liturgique perdait de son rôle théologico-politique sous deux aspects. D'abord le patriarche dans l'office divin ne se distinguait guère de n'importe quel autre évêque. Puis le temps liturgique n'est pas de ce monde, la royauté christique évoquée par la mitre non plus. Quittant la liturgie, le patriarche déposait la couronne au seuil même où l'ancien empereur des Romains la reprenait. Pour affirmer sa royauté dans l'espace et le temps profanes, d'une liturgie à l'autre, le patriarche aurait dû imiter le pontife romain, dont la tiare était une pièce non-liturgique. La *Donation de Constantin* était un instrument disponible pour déclencher cette logique. Mais, à Constantinople, ce geste de Constantin plaçait l'Église à l'ombre de l'Empire, souvenir dont on voulait se débarrasser. Il en était autrement, en revanche, sur les rives de la Moskva, là où tout était encore à construire et où, à nouveau, un grand prêtre et un empereur se faisaient face, comme jadis Silvestre et Constantin. Pour le patriarche de Constantinople la phrase de Balsamon restait toujours valable, ce n'était qu'en revêtant, à la sortie de l'église, son *kamelaukion* et son habit monastiques, qu'il pouvait tenir son « pied ferme dans la droiture » (Ps. 25, 12).

PETRE GURAN
Université de Princeton

DAN IOAN MUREŞAN

DE LA PLACE DU *SYNTAGMA* DE MATTHIEU BLASTARÈS DANS LE *MÉGA NOMIMON* DU PATRIARCAT DE CONSTANTINOPLE*

En 1663, les quatre patriarches de l'Église orthodoxe – Denys III de Constantinople, Païsios d'Alexandrie, Macaire d'Antioche et Nectaire de Jérusalem – intervinrent dans le conflit survenu entre leur concélébrant Nikon de Moscou (1652-1666) et le tsar russe Alexei Mikaïlovitch (1645-1676). Ils émirent à cet effet un *Tomos* synodal constitué de vingt-cinq réponses à des questions concernant le pouvoir impérial et ses rapports avec l'Église. À plusieurs reprises dans ce texte – de façon manifeste pour trancher les questions 1, 2, 8, 9, 10, 15 et 18 – les chefs religieux de l'Orthodoxie invoquaient des citations tirées d'un Μέγα Νόμιμον τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (*Grand Livre juridique de la Grande Église*). Ce texte – avait justement conclu, il y a une trentaine d'années, Dimitris G. Apostolopoulos – prouvait l'existence et l'utilisation par le Patriarcat œcuménique d'une codification canonique à caractère officiel[1].

Le contenu de ces citations laissait deviner que le livre juridique en question était composé d'au moins deux grandes parties : dans la première, les articles étaient classés dans l'ordre alphabétique et subdivisés en chapitres, et semblaient en grandes lignes correspondre au Σύνταγμα κατὰ

* L'auteur remercie chaleureusement les professeurs D. G. Apostolopoulos, P. Ş. Năsturel et C. G. Pitsakis pour les critiques et les suggestions qu'ils ont eu l'amabilité de lui transmettre, mais assume certes l'entière responsabilité des possibles erreurs.

1. Édition critique des chapitres qui font référence au *Grand Livre juridique* et formulation de la problématique : D. G. Apostolopoulos, *Τὸ Μέγα Νόμιμον. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τοῦ μεταβυζαντινοῦ δημοσίου δικαίου*, Athènes 1978.

στοιχεῖον de Matthieu Blastarès ; dans la seconde se trouvaient des commentaires supplémentaires rangés par ordre numérique[2]. Au stade initial de la recherche, deux hypothèses se laissaient entrevoir. Soit il s'agissait d'un recueil original, élaboré sous la domination ottomane[3], soit il s'agissait tout bonnement d'un exemplaire d'emploi officiel de l'œuvre de Matthieu Blastarès, auquel on aurait ajouté divers autres écrits juridiques[4].

Il devint clair au fur et à mesure que les traces de ce *Livre juridique* officiel du Patriarcat remontaient jusqu'à la fin au moins du XVI[e] siècle. En 1644, le protonotaire Philippe le Chypriote citait – dans son *Chronicon Ecclesiae Graecae*, rédigé sous le patriarcat de Parthène I[er] (1639-44) – l'*Ekthesis Néa* qui se trouvait « ἐν δὲ τῷ μεγάλῳ νομίμῳ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας[5] ». Un *tomos* synodal du patriarche œcuménique Néophyte II (1602-03, 1607-12) de mai 1611 se référait de son côté au « θεῖον καὶ ἱερὸν νόμιμον... τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας [6] ». Enfin le patriarche Métrophane III (1565-72, 1579-80), se rapportant aux archevêchés du Patriarcat en Crimée, s'appuyait sur les renseignements contenus « ἐν τῷ Νομίμῳ ταύτης τῆς καθ'ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας[7] ».

La redécouverte du manuscrit *Kosinitsa* 1, conservé à présent à Sofia

2. *Ibidem*, p. 59-105.

3. Thèse énoncée depuis 1976 par D. G. Apostolopoulos, *Quelques hypothèses pour l'étude des origines de la pensée politique grecque post-byzantine (1453-1484). Le processus de transformation du concept de « bien commun » en rapport avec l'idéologie née après la Prise de Constantinople*, Paris 1976, et développée dans la monographie de 1978 citée précédemment.

4. Thèse suggérée par C. G. Pitsakis, dans le compte-rendu du livre de D. G. Apostolopoulos, *Τὸ Μέγα Νόμιμον...*, *op. cit.*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 74 (1981), p. 363-366.

5. C. G. Pitsakis, « Φιλίππου τοῦ Κυπρίου μία μαρτυρία γία τὸ Μέγα Νόμιμον », in *Πρακτικὰ Β' διεθνοῦς Κυπρολογικοῦ συνεδρίου*, vol. II, Leukosia 1986, p. 361-374.

6. D. G. Apostolopoulos, « Ἕνα ἴσον ἐκβληθὲν ἀπὸ τοῦ Μεγάλου Νομίμου », in *Ροδωνιά. Τιμὴ στὸν Μ. Ι. Μανούσακα*, vol. I, Rethymno 1994, p. 25-35.

7. D. G. Apostolopoulos, *Ἀνάγλυφα μίας τεχνῆς νομικῆς. Βυζαντινὸ δίκαιο καὶ μεταβυζαντινὴ « νομοθεσία »*, Athènes 1999, p. 176-179.

(*Dujčev gr.* 221), a permis de vérifier les questions soulevées jusqu'alors sur la nature de ce livre juridique. Ce manuscrit de 554 feuilles présente une structure fort complexe. Il s'ouvre sur un *Syntagma alphabétique* de Blastarès (ff. 1-305v), avec ses annexes habituelles (ff. 305-327v)[8]. Puisque le manuel de Blastarès ici inclus représente en fait une version augmentée de commentaires supplémentaires empruntés aux grands canonistes du XII[e] siècle, Jean Zonaras et Théodore Balsamon, ainsi que diverses autres scholies de l'époque byzantine, on a pu à juste titre parler d'un *Syntagma auctum*[9]. La deuxième partie du codex renferme principalement divers écrits canoniques (notamment d'Aréthas de Césarée) et de divers actes synodaux (ff. 333r-419v) plus la collection des 168 *Novelles* de Justinien I[er] (ff. 430-545), ainsi qu'un recueil juridique du XIII[e] siècle réalisé par Théodore Skoutariotès et ajouté également au *Méga Nomimon* au XVII[e] siècle[10]. Une note (f. 4r) nous apprend que la copie, achevée en 1686, était due à la plume du *grand sakellarios* Jean de la Grande Église du Christ[11], et qu'elle avait été

8. D. Getov, B. Katsaros, Ch. Papastathès, *Catalogue des manuscrits grecs juridiques déposés au Centre de recherches slavo-byzantines « Ivan Dujčev» de l'Université « St. Clément d'Ohrid » de Sofia*, Thessalonique 1994, p. 69-74, no. 7. Sur la base des diverses notices marginales, C. G. Pitsakis a pu – dans le compte-rendu déjà cité de D. G. Apostolopoulos, *Τὸ Μέγα Νόμιμον...*, *op. cit.*, p. 366, n. 11 – retracer l'histoire de ce manuscrit : il avait quitté le Patriarcat en 1712, probablement entre les mains du métropolite Callinique de Philippopolis, ancien diacre de Denys IV pendant son dernier patriarcat (1693-1694), qui en devient le propriétaire. En 1815 le métropolite Parthène de Drama le dédia au monastère de Kosinitsa.

9. Analyse de la méthode d'augmentation des commentaires de Blastarès dans le *Méga Nomimon* de 1686 chez D. G. Apostolopoulos, *Ἀνάγλυφα...*, *op. cit.*, p. 183-195.

10. Selon la démonstration de D. G. Apostolopoulos, *Ἀνάγλυφα...*, *op. cit.*, p. 165-166, 195-199.

11. Un autre manuscrit renfermant le même texte que *Dujčev gr.* 221, et datant du troisième quart du XVII[e] siècle, a été signalé au Mont-Athos : *Athon. Hagia Laura Θ 220*, 1r-673v : *Syntagma*. (S. Eustratiadès, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Laura on Mount Athos*, Cambridge 1925, p. 167-168, no. 1082) ; signalons que le même Jean *grand sakellarios* de la Grande Église est l'auteur d'une autre copie du *Syntagma* de Blastarès en 1694 : *Athon. Hagia*

effectuée « de par la volonté et aux frais du patriarche » œcuménique Denys IV Mousselimès[12]. Une autre note (f. 550) précise que la copie avait été réalisée sur le modèle de l'ancien *Livre juridique* de la Grande Église du Christ (ἀπὸ παλαίου νομίμου τῆς Μεγάλης τοῦ Χρίστοῦ Ἐκκλησίας). Une nouvelle copie avait probablement été considérée comme nécessaire du fait que le *très ancien* livre, provenant de l'église patriarcale de la Pammakaristos (ὑπάρχοντος ἑτέρου νομίμου παλαιοτάτου τῆς Παμμακαρίστου), avait été détérioré par un long usage. Cette information aide à proposer un premier *terminus ante quem :* avant 1586/1587, quand l'ancien siège du Patriarcat depuis 1456 fut transformé en mosquée. Jusqu'alors, il se trouvait dans l'une des bibliothèques du Patriarcat, pouvant très bien être soit l' « ἕτερον νόμιμον παλαιὸν καὶ μεγάλον » soit le *De legibus magnum volumen* que l'on rencontre dans certaines listes de livres des bibliothèques de Constantinople au XVIe siècle. Ce *Livre* avait donc survécu aux tribulations du siège patriarcal avant son installation à Saint-Georges du Phanar. Enfin, l'insistance du colophon sur l'ancienneté du modèle du *Dujčev gr.* 221 permettrait de faire remonter le modèle du manuscrit de 1686 au dernier siècle byzantin[13].

On observe par conséquent que dans la structure de cette collection canonique officielle, le *Syntagma* de Matthieu Blastarès, dans sa version amplifiée, constitue la véritable pièce de résistance, car elle comprend presque 3/5 du contenu global. Cette prépondérance de l'œuvre de Blastarès était encore plus accentuée dans l'original perdu du XV[e] siècle – le modèle de

Laura Ω 96, 382 f. ; 1r-283v : *Syntagma*. (S. Eustratiadès, *Catalogue..., op. cit.*, p. 350, n° 1908).

12. Le patriarche Denys IV (1671-73, 1676-79 ; 1682-84 ; 1686-87, 1693-94), en très bons rapports avec les princes de Valachie Şerban Cantacuzène (1678-1688) et surtout Constantin Brâncoveanu (1688-1714), qui le replaça une dernière fois au Patriarcat en 1693. Après sa déposition, il mourut à Târgovişte, où il sera enterré en 1696 (P. Ş. Năsturel, « La pierre tombale de Denys IV Mousselimès, ex-patriarche de Constantinople », *Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος* 13 (1959), Athènes 1958, p. 417-419).

13. R. Foerster, *De antiquitatibus et libris manuscriptis Constantinopolitanis commentatio*, Rostock s.d., p. 20, 21, 24, 29, 31, 32 ; C. G. Pitsakis, *op. cit.*, p. 366.

la copie de 1686 – qui semble n'avoir pas contenu les *Novelles* de Justinien et les autres ajouts du XVII[e] siècle. Le *Syntagma auctum* s'avère ainsi être l'élément central du *Méga Nomimon* patriarcal.

C'est vers cette conclusion qu'oriente l'utilisation massive du *Syntagma* de Blastarès au concile de Moscou de 1666-1667, où étaient justement présents deux des patriarches signataires de 1663 : Païsios d'Alexandrie et Macaire d'Antioche[14]. Son importance avait vivement été ressentie par les participants, qui firent alors rédiger de nouvelles copies. Il s'agit de deux manuscrits de la version néo-grecque de Nicolas Kounalis Kritopoulos : l'une, copiée en 1668 dans la « ville impériale de Moscou, à l'époque du règne impérial de l'autocrate Alexei Michaïlovitch », sur l'ordre du patriarche d'Alexandrie (*Bibliothèque du Patriarcat d'Alexandrie ms. gr. 229*) et une autre, (Moscou, *Synodal gr.* 328), achevée le 1[er] janvier 1669 par Anastase de Petite-Russie[15]. Le rôle de ce livre dans la seconde moitié du XVII[e] siècle apparaîtra plus clairement après une analyse plus serrée de l'activité à ce synode du redoutable juriste qu'était Païsios Ligaridès, métropolite de Gaza[16]. Encore vers la fin du XVII[e] siècle, le patriarche Dosithée de Jérusalem, lui-même l'auteur d'un important recueil juridique faisant plusieurs fois référence au « μέγα νόμιμον τοῦ ἐπισκοπείου Κωνσταντινουπόλεως » qu'il avait pu consulter lorsqu'il avait accompagné à Constantinople, en tant qu'archidiacre, Nectaire de Jérusalem, un autre signataire de 1663[17]. Lorsqu'il fut cependant question d'envoyer un manuel juridique à Moscou en 1687, son choix tomba une fois de plus sur

14. I.Žužek, *The Kormčaja Kniga. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law*, [*Orientalia Christiana Analecta* 168], Rome 1964, p. 174-180.

15. Th. Moschonas, *Κατάλογοι τῆς Πατριαρχικῆς Βιβλιοθήκης* I. *Χειρόγραφα*,, Alexandrie 1945, p. 31-32, no. 19 ; Archim. Vladimir', *Sistematičeskoe opisanie rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj (patriarşej) Biblioteki. I. Rukopisi grečeskija*, Moscou, 1894, p. 479-82.

16. Voir dernièrement I. Sevčenko, « A New Greek Source for the Nikon Affair : Sixty-One Answers Given by Paisios Ligarides to Tsar Aleksej Mixajlovič », *Palaeoslavica* 7 (1999), p. 65-83.

17. D. G. Apostolopoulos, « Τὸ Μέγα Νόμιμον καὶ ὁ Δοσίθεος Ἱεροσολύμων », *Μεσαιωνικὰ καὶ Νέα Ἑλληνικα* 5 (1996), p. 283-293.

une copie du *Syntagma* de Blastarès (l'actuel *Mosc. Synodal. gr.* 336) avec les deux volumes de l'édition princeps de la collection qui venait d'être imprimée à Oxford par le chanoine William Beveridge. Ces manuscrits servirent à la traduction russe du *Syntagma* de Blastarès élaborée par Evfimij Čudovskij en 1695[18].

Concernant l'époque d'élaboration du *Méga Nomimon* du Patriarcat, D. G. Apostolopoulos en a soigneusement circonscrit le contexte le plus approprié, en soulignant deux caractéristiques qu'accusait le texte du *Méga Nomimon* tel qu'il transparaissait dans le *tomos* de 1663. Il s'agit de l'effacement, d'un côté, de l'attribut « orthodoxe » de la définition photienne du pouvoir impérial[19] et du refus, de l'autre, d'appliquer le titre d'« œcuménique » au pape de Rome comme conséquence de la rupture entre les deux Églises[20]. Cela indiquait clairement l'époque post-byzantine, lorsque l'Église dut s'accommoder d'un basileus qui n'était plus chrétien orthodoxe et lorsque la rupture avec Rome après le Concile de Florence avait été consommée. Croisant ces renseignements, le savant grec a pu légitimement placer l'élaboration du *Méga Nomimon* dans le contexte du Synode panorthodoxe de Constantinople de 1484 qui rejeta les décisions du Concile de Florence[21].

En effet, après 1454, l'Empire ottoman et l'Église orthodoxe avaient trouvé un terrain commun dans leur animadversion envers l'Église de Rome. Pour le premier, la Papauté se trouvait à l'origine des croisades anti-ottomanes ; pour la seconde, elle était à l'origine des initiatives unionistes désormais rejetées. Le synode de 1484 remplit le rôle décisif dans la récusation

18. V. Alexandrov, *The Slavic Destiny of the* Syntagma *of Matthew Blastares: Dissemination and Use of the Code from the Fourteenth to Seventeenth Century*, Ph. D. Dissertation in Medieval Studies, Central European University, Budapest 2004, 132-133, en cours de publication.

19. Cf. ce texte complet selon le *Syntagma* : *PG* 144, 1112B : « Ἐπισημότατος **ἐν ὀρθοδοξίᾳ** καὶ εὐσεβείᾳ ὀφείλει εἶναι ὁ βασιλεύς, καὶ ἐν θείῳ ζήλῳ περιβόητος » avec la censure opérée dans la lettre de 1663 : D. G. Apostolopoulos, *Τὸ Μέγα Νόμιμον...*, *op. cit.*, p. 41 : « Ἐπισημότατος οὖν ὀφείλει εἶναι ὁ βασιλεύς, καὶ ἐν θείῳ ζήλῳ περιβόητος. »

20. D. G. Apostolopoulos, *Τὸ Μέγα Νόμιμον...*, *op. cit.*, p. 45-47.

21. D. G. Apostolopoulos, *Τὸ Μέγα Νόμιμον...*, *op. cit.*, p. 107-117.

officielle du concile de Florence. L'argumentation essentielle de l'acte synodal contestait le caractère œcuménique du rassemblement de 1438-39 et décrétait le retour à la situation antérieure, telle qu'elle avait été après le rejet de l'Union de Lyon de 1274[22].

Quelques titres contenus dans le manuscrit 382 d'Iviron, de la fin du xve siècle, attirent à ce propos l'attention. C'est après un florilège consistant d'œuvres anti-latines[23] que s'ensuit une copie du décret du Concile de 1484 : « Ὅρος τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς, ἥτις ἐπὶ ἀνατροπὴν συνέτην τῆς ἐν Φλωρεντίᾳ [συνόδου] » (ff. 751v-752r). Plus intéressant pour nous s'avère le fait que le même recueil renferme aussi une copie du *Syntagma* de Matthieu Blastarès (f. 203v-352r) avec ses annexes habituelles. Le contenu

22. Edition critique et commentaire par D. G. Apostolopoulos, *Ο « Ιερός Κώδιξ » του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως στο β' μισό του ΙΕ' αιώνα. Τα μόνα γνωστά σπαράγματα*, Athènes 1992, p. 123-133, selon l'original contenu dans le Registre patriarcal du xve siècle (ms. *Samos* no. 12, ff. 194r-195v). Une autre copie dans le ms. Moscou, *Synodal. gr.* 354.

23. Sp. Lambros, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, vol. I, Cambridge 1900, p. 109-118, no. 4502. Dans une masse documentaire qui devrait être étudiée de plus près, on distingue néanmoins une orientation très claire : les questions du patriarche Marc d'Alexandrie au patriarche Théodore Balsamon d'Antioche (f. 9v-12r), extraits dogmatiques de Jean Damascène (69v-196v) ; sur les sept conciles œcuméniques (661r-662r) ; la correspondance entre le patriarche Germain II avec le pape Grégoire IX et le collège des cardinaux (664v-672v) ; la procession de l'Esprit Saint : (695r-697v, 715r, 723r-730r, 731v-736v), avec surtout le traité de saint Basile *Contre Eunome* (674v-675r, 671v-676r, utilisé au Concile de Florence) ; contre l'azyme (649r-659v, 691v-694v ; 698r-706r, 737r-742r) ; l'hérésie des Latins et la chute de la papauté en hérésie (637rv, 639r-649r, 660r-663r, 752v-753v, 763v-766r) ; ordre et juridiction des Patriarcats (425v-426r, 730v-731r, 742v-746v, 747v, 755v-757r), avec l'idée que Rome ne détient pas la primauté ; le symbole de la foi (714rv ; 782r, 967r). Et enfin un groupage de textes très caractéristiques : la décision synodale de 1443 des trois patriarches d'Orient – Philothée d'Alexandrie, Dorothée d'Antioche et Joachim de Jérusalem – contre le synode de Florence et contre les ordinations du patriarche latinophrone Métrophane II (f. 748rv) ; une lettre de Marc d'Ephèse (749r-751r), un traité de Georges Scholarios sur la procession de l'Esprit Saint (f. 766r-781v) ; et le *tomos* synodal de 1285 contre l'« hérésie » des Latins et contre le patriarche Bekkos (757v-763r).

et la date de ces miscellanées suggèrent que le codex aura été rédigé précisément à l'occasion de ce synode anti-unioniste, pour servir probablement aux travaux qui se déroulèrent depuis la fin du pontificat de Maxime III, qui le convoqua, jusqu'au début de celui de Syméon de Trébizonde, qui le présida.

Pourquoi cet intérêt des acteurs du synode de 1484 pour le *Syntagma alphabétique* ? Blastarès, commentant (E, 11) le canon 3 du IIe Concile œcuménique sur le transfert des privilèges de Rome à Constantinople, accusait l'Église romaine de séparation de la communauté orthodoxe, la considérant déchue des droits qu'elle détenait en tant que premier siège à la tête de la Pentarchie[24]. La conséquence ecclésiale de sa « défection » est évaluée dans son commentaire du canon 13 du synode Prima-Secunda (Σ, 12), qui interdit tout contact avec une personne excommuniée. Blastarès considérait que l'Église orthodoxe avait pris note du « schisme » des Latins, et « c'est en raison de quoi – concluait-il – nous avons bien procédé également, en renonçant à la communion avec l'ancienne Rome, selon la décision et le jugement synodal[25] ». Le canoniste faisait en l'occurrence référence à la sentence synodale d'août 1285, qui excommuniait l'ex-patriarche Jean Bekkos (1275-82) pour avoir essayé d'imposer l'union signée au Concile de Lyon (1274) par Michel VIII Paléologue. Cette décision avait marqué pour plus d'un siècle la rupture officielle de la communion avec l'Église de Rome, avant que les Grecs et les Latins se retrouvent à nouveau dans les préliminaires du Concile de Florence[26]. Or à travers sa décision, le synode de 1484 faisait en effet marche arrière sur les positions de Matthieu Blastarès avec la même assertion de la validité de la décision

24. *PG* 144, 1280 AC. Pour une analyse plus détaillée de la position anti-romaine du *Syntagma*, voir Sp. Troianos, « Ανατολή καὶ Δύση στο κανονικό έργο του Ματθαίου Βλάστρη », *Byzantina* 19 (1998), p. 383-394.

25. *PG* 145, 136 CD.

26. V. Laurent, *Les regestes des actes du Patriarcat de constantinople. 1 : les Actes des patriarches*, I/4, N. 1490. Le *Tomos*, rédigé par le patriarche Grégoire II de Chypre (1283-1289) contient une vigoureuse argumentation contre le *Filioque*, qui constituera le fondement des libellés byzantins du XIVe siècle à ce sujet, ainsi que celui de la défense de la délégation orthodoxe au Concile de Florence (1438-1439).

synodale prise contre le patriarche Jean Bekkos, comme si le Concile florentin n'avait jamais eu lieu[27].

Ainsi devient plus claire la raison de la présence du manuel juridique de Blastarès dans le contenu de la collection canonique désormais connue sous le nom de *Méga Nomimon* du Patriarcat œcuménique qui fut rédigé entre 1482 et1484. Dans un rapport dialectique centre-périphérie, si au Patriarcat on conservait naturellement une version amplifiée se trouvant en usage officiel, la Grande Église semble avoir tout autant diffusé volontairement jusqu'aux marges de son espace de juridiction la version standard de ce manuel juridique. Ces observations permettent de formuler plus loin l'hypothèse que le *Syntagma* était non seulement l'élément central, mais aussi le principe actif du *Méga Nomimon*.

Nous comptons développer ailleurs une analyse plus détaillée du poids de l'argumentation canonico-politique de Blastarès. Insistons ici seulement sur quelques points. Composé en 1335, le *Syntagma* avait sûrement le vent en poupe. Son élaboration devait répondre aux nécessités issues de la réforme juridique d'Andronic III (1328-41) qui marqua définitivement l'organisation de la justice pendant le dernier siècle byzantin28. Non seulement le clergé devait jouer un rôle plus important dans les tribunaux civils, mais le tribunal patriarcal acquit une influence accrue dans la distribution de la justice, dont l'apogée fut atteinte en 1400. On a pu soupçonner qu'un des premiers καθολικοὶ κριταὶ τῶν Ῥωμαίων, le métropolite Joseph d'Aprô, en fut même le commanditaire direct[29]. En tout cas, dans les années suivantes, Matthieu Blastarès côtoyait Grégoire Akyndinos et le patriarche Jean

27. D. G. Apostolopoulos, *O « Ιερός Κώδιξ... »*, *op.cit.*, p. 126, l. 40.

28. P. Lemerle, « Le juge général des Grecs et la réforme judiciaire d'Andronic III », *Mémorial Louis Petit*, Bucarest, 1948, p. 292-316 ; *idem*, « Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues, I. – Le tribunal impérial », dans *Mélanges Henri Grégoire*, Bruxelles 1949, p. 369-384 ; *idem*, « Recherches sur les institutions judiciaires à l'époque des Paléologues, II. Le tribunal du patriarcat ou tribunal synodal », *Analecta Bollandiana* 68 (1950), p. 318–333.

29. A. Schmink, « Thessalonizensische Jurisprudenz in der Palaiologenzeit », communication de 1992, encore inédite, citée par Sp. Troianos, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, Athènes-Komotini 19992, p. 297.

Kalékas (1334-1347), qu'il suivit jusqu'à un certain point pendant la guerre civile[30]. Dans l'entourage d'une figure aussi imprégnée de la haute dimension de l'institution patriarcale que Jean Kalékas, le projet initial du travail de Blastarès ne pouvait être que d'articuler l'apologie la plus favorable de la position juridique du Patriarcat œcuménique.

1. Le canoniste de Thessalonique faisait en effet siens les développements doctrinaux postérieurs à la rupture de 1054 – systématisés par les commentateurs du *Nomocanon en XIV Titres*, surtout Zonaras et Balsamon – qui considéraient l'Église de Rome déchue dorénavant de sa première place dans la Pentarchie en raison de son « schisme », et qui transféraient par voie de conséquence les privilèges du pape de l'Ancienne Rome au patriarche de Constantinople, la Nouvelle Rome[31].

2. En accueillant ce raisonnement ecclésiologique, Blastarès ne rejetait pas moins toute mention des limitations que Balsamon – homme de cour et patriarche titulaire d'Antioche – avait imposées au pouvoir du patriarche de Constantinople. Le canoniste du XIIe siècle refusait en effet de transférer à l'institution patriarcale *toutes* les prérogatives qu'il enlevait à la Papauté, dans le but de les assigner à l'institution impériale qui les aurait déléguées à l'origine par la *Donation* de Constantin. Au lieu de cette diminution, qu'il ne pouvait ignorer qu'à bon escient, Blastarès choisit d'incorporer les principes innovateurs de Photius de la symphonie du pouvoir politique (l'empereur) et de l'autorité religieuse (le patriarche)[32]. Enfin, il insère dans son argumentation canonique la *Donation* de Constantin. À travers la projection sur le patriarche des prérogatives du pape de Rome, la lecture logique de cette insertion distribuait désormais les rôles de saint Sylvestre et de saint Constantin entre le patriarche et l'empereur de Constantinople[33].

30. C. G. Pitsakis, « Barlaam Calabro e i giuristi bizantini dei secoli XIV-XV », dans A. Fyrigos (éd.), *Barlaam Calabro. L'uomo, l'opera, il pensiero, Atti del Convegno internazionale, Reggio Calabria-Seminara-Gerace, 10-11-12 dicembre 1999*, Rome 2000, p. 50-66, où on trouvera une bonne bibliographie sur l'école de droit de Thessalonique.

31. J. Spiteris, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*, [*Orientalia Christiana Analecta* 208], Rome 1979 ; Sp. Troianos, « Rome et Constantinople dans les commentaires des canonistes orientaux du XIIe siècle », *Diritto e Religione da Roma a Costantinopoli a Mosca, [Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. Rendiconti dell'XI Seminario]*, Rome 1991, p. 125-141.

32. *PG* 144, 1109D-1112AB et *PG* 145, 108 BD-109 AB. En plus de la note précédente, voir surtout l'analyse de G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996, p. 251-255. Cf. aussi Métr. Maxime de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe. Etude historique et canonique* [*Théologie historique* 32] Paris 1975, p. 186-189.

3. Observons comment Blastarès détermine la zone de juridiction du Patriarcat œcuménique. Pour Zonaras, l'autorité du patriarche de Constantinople ne pouvait déborder l'ancienne frontière du diocèse civil de Thrace, acceptant ainsi un certain degré d'autonomie pour les métropoles de l'Occident (Macédoine, Thessalie, Grèce, Péloponnèse, Epire et Illyricum), anciennement sous la juridiction de l'Église de Rome[34]. Tandis que pour Balsamon, la juridiction constantinopolitaine allait bel et bien jusqu'à Dyrrachium, incluant donc l'Illyricum oriental, mais ne saurait en revanche pénétrer en Asie Mineure que jusqu'à Ephèse, la Lycie et la Pamphylie, le reste étant considéré comme tombant dans le ressort du Patriarcat d'Antioche[35]. Quant à Blastarès, il suit en expert Balsamon pour pousser à l'ouest la juridiction du Patriarcat jusqu'à Dyrrachium, alors qu'à l'est il opère avec Zonaras une extension jusqu'aux montagnes du Taurus, au détriment de la juridiction d'Antioche[36]. Pour ce qui est des évêques missionnaires, il réaffirme avec ses précurseurs que le patriarche de Constantinople était autorisé

33. *PG* 144, 1285 D, 1288 AB.

34. *PG* 137, 489 BD.

35. *PG* 137, 485 B. Avec cette précision géographique, Balsamon – patriarche titulaire d'Antioche – entendait visiblement réserver la région située entre la Pamphylie et la chaîne du Taurus à la juridiction effective de son Patriarcat, étant donné qu'il s'agissait d'un territoire qui, à l'époque, se trouvait encore sous domination byzantine. Pour les aléas des patriarches orthodoxes titulaires, en exil à Constantinople pendant la domination croisée à Antioche, voir C. G. Pitsakis, « Ἡ ἔκτασῃ τῆς ἐξουσίας ἑνὸς ὑπερορίου πατριάρχης· ὁ πατριάρχης Ἀντιοχείας στὴν Κωνσταντινούπολη τὸν 12° αἰῶνα », dans N. Oikonomidès (éd.), *Byzantium in the 12th Century. Canon Law, State and Society*, Athènes 1991, p. 91-139, surtout p. 107-117.

36. *PG* 144, 1280 C.

à consacrer les évêques parmi les peuples barbares jouxtant les diocèses qui lui étaient soumis, à savoir les Alains et les Russes[37]. La zone de juridiction du Patriarcat est une fois de plus affirmée par l'insertion, à la fin du *Syntagma*, de la liste des métropoles dépendantes de Constantinople attribuée à l'empereur Léon VI, rendant compte non de l'état réel des sièges épiscopaux au XIV[e] siècle, mais apportant une confirmation subsidiaire à l'argumentation canonique qui la précédait. Il faut observer la correspondance parfaite de cette liste avec les limites tracées par Blastarès pour la juridiction du Patriarcat œcuménique : *24* - Iconium (métropole au nord de Taurus), *33* - Trébizonde, *42* - Dyrrachium, *60* - Rhôssia, *61* - Alania[38]. Il s'agissait donc de rapporter une situation *idéale*, consacrée par le nom du grand empereur législateur. Corrigeant ainsi ses sources l'une par l'autre, Blastarès s'employait à dessiner *la plus grande extension possible – en vertu du 28[e] canon du IV[e] Concile œcuménique – de la zone de juridiction du Patriarcat œcuménique*, en faisant déborder et à l'ouest et à l'est les limites tracées par les canonistes du XII[e] siècle.

4. On a récemment mis en évidence le caractère non-photien (tant du point de vue du commanditaire que de celui idéologique) du *Nomocanon en XIV Titres*[39]. Les observations précédentes expliquent comment, en récupérant le meilleur de cette source, avec les commentaires interpolées de Zonaras et de Balsamon, et en lui ajoutant adroitement les énoncés de Photius, Blastarès intégrait la matière de l'ancien code officiel du Patriarcat, tout en le dépassant par une formulation plus cohérente et plus puissante des prérogatives patriarcales.

Ce n'est pas minimiser le *Syntagma* que de l'appeler « manuel juridique ». À titre de comparaison, le *Décret* de Gratien n'était à l'origine qu'une codification privée à l'usage de ses élèves, laquelle s'est imposée rapidement par ses qualités herméneutiques au point de devenir la référence absolue de générations entières de canonistes occidentaux. Son passage du privé à l'officiel correspond à une forte augmentation du contenu, œuvre des élèves de Gratien, qui intégrèrent à la première recension le droit justinien redécouvert plus tard à l'Université de Bologne, tout en restant fidèles aux règles méthodologiques posés par leur maître[40]. Plus tard, ce que l'on appelle la « promulgation » des parties constitutives du *Corpus iuris canonicis* qui s'ajoutèrent à l'ouvrage de Gratien n'était en réalité que la publication des décrétales des grands papes juristes – Innocent III, Honorius III, Grégoire IX, Boniface VIII et Clément V – non pas en tant que lois ecclésiastiques, mais comme des directives adressées aux canonistes, maître et élèves, de l'Université de Bologne, incités à les utiliser *tam in judiciis quam in scolis*[41]. C'est là une analogie utile pour comprendre le processus similaire, bien que non identique, subi par le *Syntagma* de Blastarès, qui devint progressivement le noyau dur du *Livre juridique* officiel du Patriarcat de Constantinople.

La déposition de Kalékas en 1347 aurait pu entraîner aussi la disgrâce d'un canoniste trop attaché à la personne d'un patriarche que l'implication

37. *PG* 144, 1281 AB ; cf. la même affirmation chez Balsamon (*PG* 137, 485 C) et Zonaras (*PG* 137, 489 B).

38. J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, p. 172-174, 387-389. Les chiffres représentent l'ordre de préséance des métropoles dans la liste en discussion.

39. B. H. Stolte, « A note on the un-Photian revision of the *Nomocanon XIV Titulorum* », dans Sp. Troianos (éd.), *Analecta Atheniensia ad ius Byzantinum Spectantia*, I, Athènes 1997, p. 115-130 ; Idem, « In Search of the Origins of the *Nomocanon of the Fourteen Titles* », dans Ch. Papastathès (éd.), *Byzantine Law. Proceedings of the International Symposium of Jurists, Thessaloniki, 10-13 December 1998*, Thessalonique 2001, p. 183-194. Pour une présentation générale de cet ancien code officiel du Patriarcat : C. Gallagher, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium*, Birmingham 2002, p. 40-45, 59-84, 155-185 (Balsamon comme commentateur du *Nomokanon*).

40. Voir maintenant pour l'évolution de la collection privée de Gratien vers le statut d'œuvre de référence du droit canon occidental la thèse d'A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2000 ; pour le rôle de la papauté dans la diffusion de ce code : C. Gallagher, *Church Law and Church Order…*, *op. cit.*, p. 114-152.

41. Dans bibliographie énorme, on notera ici pour leur influence seulement deux ouvrages de W. Ullmann qui ont fait école : *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*, Londres 1949 ; idem, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Londres-New York 2003, 2[e] éd.

dans la vie politique avait rendu si contestable. En réalité, vers 1345, Blastarès avait déjà virevolté dans le camp palamite. L'expertise paléographique effectuée par B. L. Fonkič sur le codex *Monach. gr.* 508[42], qui contient une précieuse notice biographique sur Blastarès, a mis en exergue deux faits essentiels. Premièrement, que le possesseur du manuscrit a été Philothée Kokkinos, qui fit travailler les copistes *sous sa surveillance directe*, car le manuscrit servit de source théologique à la rédaction du *Tomos* du concile de 1351. Deuxièmement, la note biographique concernant Blastarès, apposée dans la marge inférieure de la f. 147, est *écrite de la main* de Philothée lui-même, sans doute après qu'il eut pris connaissance du décès du canoniste. Ce qui prouve les rapports étroits entre ce patriarche palamite et le hiéromoine, « del quale – apprécie justement le paléographe russe – Philotheos fu senza dubbio molto amico[43] ». En effet, Blastarès, Philothée et Akyndinos avaient été tous les trois des disciples de Thomas Magistros au monastère de kyr Isaac à Thessalonique. Ce qui éclaire tout d'un coup la position ambiguë de notre canoniste pendant la guerre civile, longtemps déchiré entre deux amis de jeunesse, devenus par la suite les pires adversaires l'un de l'autre.

La concurrence acerbe des deux camps pour s'attirer les grâces du canoniste de Thessalonique laisse soupçonner que dès l'époque de son retournement de Jean Kalékas vers Philothée Kokkinos, la codification de Blastarès était devenue un manuel juridique quasi-officiel, instrument de la jurisprudence patriarcale.

Une source slavonne – jusqu'à présent insuffisamment évaluée à sa juste valeur – livre le *terminus ante quem* de l'accession de cette codification privée vers un statut plus officiel. Il s'agit de la codification du tsar serbe Etienne Dušan, promulguée par deux Diètes successives de son empire, tenues en 1349 et 1354[44]. Sa structure tripartite contient une version abrégée

42. B. L. Fonkič, « Gli autografi del patriarca di Constantinopoli Philotheos Kokkinos », *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, Rome 53 (1999), p. 239-254, surtout p. 242-250.

43. B. L. Fonkič, *op. cit.*, n. 18, p. 246.

44. Pour le code proprement dit de Duşan, voir l'édition classique de S. Novaković, *Zakonik Stefana Duşana cara srpskog 1349 i 1354*, Belgrade 1898, avec une

du *Syntagma* de Blastarès, suivie des *Lois de Justinien* (un extrait du *Nomos Georgikos*) et du *Zakonik* de Dušan proprement dit, qui est une codification serbe originale. L'abréviation de l'œuvre de Blastarès est drastique : si dans la version intégrale, les trois-quarts du contenu étaient consacrés au droit canon, la variante abrégée laissait de côté 92 % des prescriptions canoniques, à l'exception de quelques-unes tangentes aux questions civiles. Dans la variante ainsi recréée par les juristes serbes, la proportion des thèmes change de manière décisive : le nouvel ouvrage est autrement proportionné, avec dorénavant un contenu de 3/4 droit civil et à peine 1/4 de droit canon, réduit à ce qui intéressait principalement l'État : le droit matrimonial. Toutefois, même si de la sorte à peine un tiers du code original fut conservé, le *Syntagma* abrégé ne constitue pas moins de 4/5 de la totalité du *Code Tripartite* de Dušan[45].

Etant donné que les juristes serbes utilisaient déjà à cet effet la version slavonne du *Syntagma* de Blastarès, la traduction de l'œuvre intégrale avait été réalisée quelques années avant 1349[46]. Cette version slavonne connut un tel succès que le *Syntagma* intégral en slavon se retrouva jusqu'au début du

trad. fr. de P. Lebl, *Le Code Douchan. Etude sur l'histoire du droit public serbe*, Paris 1912 et une trad. angl. par M. Burr, « The Code of Stephan Duşan », *Slavonic and East European Review* 28 (1949-1950), p. 198-217, 516-539 ; pour le *Syntagma* abrégé : V. Mošin, *Studeniški rukopis*, Zagreb 1949 ; pour la *Loi de l'empereur Justinien* : Al. Soloviev, *Zakonodavstvo Stefana Dušana cara Srba i Grka*, Skoplje 1928, p. 236-240 ; la nouvelle édition, se limite à éditer uniquement le *Zakonik* de Dušan proprement dit : M. Begović (sous la réd. de), *Zakonik cara Stefana Dušana*, vol. I (Codd. Mss. Strugensis et Athoniensis), vol. II (Codd. Mss. Studeniciensis, Chilandariensis, Hodosensis et Bistriciensis), Belgrade 1981 (avec dans le vol. I, p. 223-250 : une trad. fr. d'après le ms. de l'Athos, et dans le vol. II, p. 235-262 : trad. angl. d'après le ms. de Bistritsa).

45. Al. Soloviev, *Zakonodavstvo Stefana Dušana cara Srba i Grka*, Skoplje 1928 (analyse générale du *Codex Tripartitus*) ; Idem, « Le droit byzantin dans la codification d'Etienne Douchan », *Revue historique du droit français et étranger*, 4e série, 7 (1928), p. 387-412 (présentation des résultats du premier ouvrage).

46. L'édition critique par : S. Novaković, *Matije Vlastara Sintagmat. Azbučni zbornik vizantijskih tsrkvenik i državnik zakona i pravila. Slovenski prevod vremena Dušanova*, Beograd 1907.

XVe siècle diffusé à travers le monde orthodoxe tout entier, là surtout où l'autorité du Patriarcat œcuménique était mise en question : dans les métropoles de Macédoine, en Serbie, en Bulgarie et en Russie[47].

Le statut éminent atteint par l'œuvre de Blastarès est prouvé par les termes suivants qui introduisent le *Syntagma* abrégé dans le corpus du *Codex Tripartitus* du tsar Dušan :

> « *Syi zakonniky izbraxomy izy velikaga zakonika jako vy skorza obrjatati iskomaa o vysakoi vešti i vinaxy grjaxovnixy i o sudu carskomy* ». (Ce code a été extrait *du Grand Code*, pour retrouver rapidement tout objet et chaque délit ainsi que le jugement impérial [s'y référant[48]])

Les juristes serbes qui rédigèrent le *Codex* entre 1349 et 1354 étaient certes les personnes les plus averties quant à la nature des sources qu'ils utilisaient. Cette citation d'époque est d'autant plus remarquable que ces juristes de cour de Dušan étaient en principe opposés à la politique de l'Empire byzantin et du Patriarcat œcuménique, qui avait fulminé justement à cette époque une excommunication contre le tsar serbe[49]. Encore plus étonnant est le fait que pour désigner le livre de Blastarès, à une époque où il était peut-être encore vivant ou venait à peine de mourir, on utilisait le concept de « Grand Code » (en slavon de rédaction serbe : *Veliki Zakonik*), avec précisé-

47. On lira bientôt à cet effet la thèse de V. Alexandrov, *The Slavic Destiny of the* Syntagma *of Matthew Blastares*, en cours de publication.

48. Al. Soloviov, *Zakonik cara Stefana Dušana 1349. i 1354 godine*, Belgrade 1980, p. 171 ; cf. aussi idem, « Le droit byzantin dans la codification d'Étienne Douchan », p. 390, n. 2.

49. L'opposition entre le *Syntagma* de Blastarès et le *Codex Tripartitus* de Dušan a été démontrée de manière convaincante par S. Troïcki, « Crkvenopoliticka ideologija Svetosavske Krmcije i Vlastareve Sintagme », *Glas Srpske Akademie Nauka* 212 (1953), p. 155-206, plus spécialement p. 196-198. Sa pénétrante analyse reste toujours valable, à condition de prendre *cum grano salis* son concept de « césaropapisme » – périmé depuis la déconstruction opérée par G. Dagron – et à faire abstraction de son aversion avouée envers le patriarcat de Constantinople. Voir plus récemment R. Mihalčiš, « L'État serbe et l'universalisme de la seconde Rome », dans *Roma, Costantinopoli, Mosca. Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi*, Seminario 21 Aprile 1981, Napoli 1983, p. 375-386.

ment le même terme, *zakonik*, employé pour la codification, on ne peut plus officielle, du tsar. C'est dire que le *Syntagma alphabétique* avait acquis déjà au milieu du XIVe siècle, même aux yeux des adversaires de l'Empire byzantin, un véritable statut d'autorité.

Revoyons à la lumière de ces faits les termes de l'accord de Stoudios (1380). Il est difficile de croire que, vu la fragilité de sa position à la fin de la troisième guerre civile byzantine, le basileus Jean V aurait été alors capable *d'imposer* quoi que ce soit à un Patriarcat qui – en supervisant le pacte dynastique conclu ensuite avec son fils Andronic IV (1381) – montrait justement sa ferme volonté de résister à une contrainte extérieure. Portons donc notre attention sur quelques points particuliers[50]. Le patriarche obtenait le retour de l'empereur à son rôle de défenseur de l'Église, à savoir le retour à l'orthodoxie de Jean V, catholique depuis 1369. Il parvenait ensuite à faire omettre, dans une liste des prérogatives impériales supposée complète, toute mention d'un droit du *basileus* de choisir le patriarche[51]. En échange d'un droit de censure de l'empereur dans l'élection des métropolites, le patriarche se voyait confirmer sa juridiction sur les métropolites qui commençaient à la contester (article Ier)[52]. Les métropolites consolidaient leurs positions face aux fluctuations de leurs diocèses, opérées soit par l'empereur soit par le patriarche, en obtenant la confirmation des limites de leurs éparchies (art. 4). L'article 8 précisait que « tous les actes synodaux seront établis par les évêques et signés aussi par eux », les métropolites se réservant ainsi une part dans le processus de décision dans l'Église. Les articles 2 et 3 ne faisaient que reconfirmer des privilèges traditionnels de l'empereur sur les bénéfices ecclésiastiques. Le Patriarcat – qui devait sa suprématie sur les métropoles

50. V. Laurent, « Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique. L'accord de 1380/82 », *Revue des Études Byzantines* 13 (1955), p. 5-20 : « entre 1380 et 1382 » ; J. Darrouzès, *Regestes*, I/6, N. 2699 : « début 1380 » ; P. Guran, « Patriarche hésychaste et empereur latinophrone. L'accord de 1380 sur les droits impériaux en matière ecclésiastique : Byzance et son héritage », *Revue des études Sud-est européennes* 39 (2001), p. 53-62.

51. V. Laurent, « Les droits de l'empereur… », *op. cit.*, p. 8 : « rien en effet n'est dit du rôle réservé au *basileus* dans le choix du chef même de l'Église ».

52. Cf. *Syntagma* de Blastarès : *PG* 144, 1281 AB.

au principe de la conformité politique de la structure ecclésiastique – ne pouvait contester ce principe sans saper à la racine ses propres prérogatives. Tandis qu'en contribuant à son observance, il renforçait sa propre position[53].

L'acte nous apparaît donc plutôt comme un *concordat* par lequel l'empereur, le patriarche et l'épiscopat obtenaient la reconnaissance de leurs doléances respectives. Il ne s'agit donc pas d'une imposition arbitraire, mais d'une convention à travers laquelle les privilèges discrétionnaires de l'empereur dans l'Église sont précisés – donc limités par écrit – selon une grille de lecture canonique : en effet, on ne reconnaît plus à l'empereur que celles prérogatives qui étaient conformes au droit canonique et civil (κανονικὰ καὶ νόμιμα), en limitant de la sorte les possibles abus du pouvoir politique. Si par la suite apparaissent des protestations au sein du Patriarcat contre l'asservissement de l'Église par l'Empire, ce n'est pas tant en raison de ces prérogatives, diminuées par rapport à l'époque byzantine classique, que en raison de l'essor d'une nouvelle sensibilité ecclésiastique, toujours moins disposée à accepter les privilèges de l'empereur, fussent-ils limités par le droit canon.

C'est donc à partir de cette reconnaissance implicite par l'institution impériale des positions défendues par le *Syntagma*, que le patriarche Nil Ier commence à citer *expressis verbis* l'œuvre de Blastarès dans sa correspondance avec certains métropolites réfractaires. En juillet 1382, Nil défendait canoniquement le droit d'appel au patriarche dans une lettre adressée au métropolite Isidore Glabas de Thessalonique, lui-même habile canoniste. Il suit sur ce point la démonstration faite par Blastarès et il cite : « Écoute les lois qui disent expressément… », en produisant *in extenso* par la suite le paragraphe de l'*Eisagôgè toû nomou* (III, 10) sur la juridiction du patriarche sur les métropoles, les évêchés, les églises de son ressort, de même que le droit de stavropégie dans le ressort d'autres patriarches. Et le patriarche de conclure fort de cet argument : « Si donc nous avons le droit de réviser les jugements des autres diocèses, comment ne l'aurions-nous pas dans le vôtre[54] ? ». Or il a déjà été démontré que sur ce point, le patriarche ne citait

53. Cf. *PG* 144 1305 AB, et Balsamon, *In can. 38 Conc. in Trullo*, *PG* 137, 644-646.

54. Cf. *PG* 145, 109 et Darrouzès, *Les régestes…*, *op. cit.*, I/6, N. 2738..

plus le texte original de l'*Eisagôgè*, mais bien sa version légèrement modifiée consignée dans le *Syntagma* de Matthieu Blastarès[55].

Toute une série de manuscrits attribuables à la première moitié du XVe siècle[56] mettent en évidence un phénomène révélateur : la circulation conjointe du *Syntagma* de Matthieu Blastarès et de l'*Héxabiblos* de Constantin Harménopoulos. Cette circulation conjointe était sans doute la conséquence directe du siège de 1394-1402, période durant laquelle le synode patriarcal avait assuré la bonne marche des affaires juridiques de la capitale. Ce fut là une circonstance spéciale – la crise des institutions étatiques – qui avait contraint le tribunal patriarcal, lequel gérait alors tous les

55. Mgr. Maxime de Sardes, *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe*, p. 190-191 avait soupçonné déjà ici une citation directe du *Syntagma* de Matthieu Blastarès, et non plus de l'*Eisagôgè toû nomoû*. La démonstration a toutefois été faite par P. Guran, « Définitions de la fonction patriarcale à la fin du XIVe siècle », *Revue des Études du Sud-Est Européen* 40 (2002), p. 109-124, ici p. 119-121.

56. Paris, *B. N. gr. 1338* ; 1-209v : *Syntagma* ; 210-372v : l'*Héxabiblos* d'Harménopoulos, tous deux écrits de la même main (L. Burgmann, M. T. Fögen, A. Schminck, D. Simon, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. Teil I. Die Handschriften des weltlichen Rechts (Nr. 1-327)*, Frankfurt am Main 1995, p. 185, no. 156) ; Oxford, *Oxon. Holkh. 13*, écrit par le métropolite Étienne de Médeia entre 1431-1442, celui-là même qui copie dans le manuscrit *Lond. Add. 26115* des fragments de l'*Héxabiblos* de Constantin Harménopoulos (E. Gamillscheg, D. Harlfinger, *Repertorium der griechischen kopisten 800-1600. 1. Teil. Handschriften aus Bibliotheken Grossbritanniens. A. Verzeichnis der Kopisten*, Vienne 1981, p. 183-184, no. *366*) ; Vatican, *Ottobon. gr.* 438 : 1r-157v : *Syntagma* ; 189r-343r : l'*Héxabiblos* d'Harménopoulos, copié par le même métropolite Étienne de Médeia (L. Burgmann, M. T. Fögen, A. Schminck, D. Simon, *Repertorium…, op. cit.*, p. 288, no. 257 ; E. Gamillscheg, D. Harlfinger, P. Eleuteri, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600, 3: Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, Vienne 1997, p. 205, no. 584) ; 1420/21, Lesbos, *Mon. Leimonos 7* : 1r-154v : *Syntagma*, 229r-327v : l'*Héxabiblos*, écrits de la même main (L. Burgmann, M. T. Fögen, A. Schminck, D. Simon, *Repertorium…, op. cit.*, p. 134-137, no. 110. cf. aussi 381r-399r : le Tome synodal de 1351) ; c. 1430, Vienne, *Vindob. hist. gr. 34* ; 1r-164r : *Syntagma* ; 177r-310r : l'*Héxabiblos* de Harmenopoulos (H. Hunger, *Katalog der Griechischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, Teil 1, Codices historici, codices philosophici et philologici*, Vienne 1961, p. 35-39).

aspects de la justice dans la capitale assiégée, à ne plus se contenter de la stricte utilisation d'un ouvrage de prédominance canonique, mais aussi à reprendre à son compte un code civil comme l'œuvre de Harménopoulos, qui était d'ailleurs un élève de Matthieu Blastarès[57].

Un des auteurs de ces copies, le métropolite Étienne de Médeia, figure représentative de l'attitude de la majorité de la hiérarchie byzantine, avait accueilli négativement les lettres envoyées par Eugène IV à Jean VIII Paléologue en 1434, les considérant comme insultantes car elles utilisaient pour s'adresser aux Byzantins le terme de *Grecs* et non pas celui de *Rhômées*[58]. Or c'étaient justement ces milieux qui véhiculaient le *Syntagma* dans la première moitié du XVe siècle qui s'emparèrent après 1453 de la direction du Patriarcat et qui triomphèrent finalement lors du synode de 1484. C'est durant la première moitié du XVe siècle que fut probablement élaborée dans les cercles du Patriarcat la version augmentée du Syntagma qui devait finalement entrer dans la composition du *Méga Nomimon* post-byzantin. Le *terminus post quem* de cette opération est donné par une scholie canonique du métropolite de Thessalonique Isidore Glabas († 1396), inséré lors du processus d'augmentation du *Syntagma*[59]. Il y avait certes autour de Gennadios Scholarios des canonistes de grande compétence, tel le métropolite Théophane de Médeia (Théodore Agallianos), le successeur d'Etienne dans le même siège, qui fait montre dans ces œuvres de la connaissance non seulement du *Syntagma* de Blastarès, mais aussi de l'*Héxabiblos* d'Harménopoulos et même de la *Grande Synopsis des Basiliques*[60].

57. E. Papagianni, « Un témoin de la réalité juridique byzantine : la jurisprudence patriarcale au XIVe siècle », dans *XXe congrès international des études byzantines, Collège de France - Sorbonne, 19 - 25 août 2001*. Pré-actes. I : Séances plénières. 5 : Bilan des recherches sur le droit byzantin, Paris 2001, p. 178-182, et intégralement dans L. Burgmann, *Fontes Minores XI* [*Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* 26], Frankfurt am Main 2005.

58. V. Laurent (éd.), *Les Mémoires du Grand Ecclésiarque de l'Église Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, Paris 1971, p. 124 ; *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, vol. XI, Vienne 1991, no. 26779.

59. D. G. Apostolopoulos, *Ἀνάγλυφα…*, *op. cit.*, p. 190-192, 195.

60. *Ibidem*, p. 168-169, 204-207.

Après la reconnaissance supplémentaire donnée par l'inclusion du *Syntagma auctum* dans le *Méga Nomimon* achevé vers 1484, on perçoit derrière la diffusion de ce manuel juridique l'initiative encore plus systématique du Patriarcat œcuménique. Le patriarche Niphon II, de culture bilingue – lui-même participant au synode de 1484 en qualité de métropolite de Thessalonique – patronna vraisemblablement la synthèse en grec vernaculaire du *Syntagma* de Blastarès et de l'*Héxabiblos* d'Harménopoulos, élaborée par Nicolas Kounalis à la fin du XVe siècle[61]. Il utilisa également la version slavonne du *Syntagma* dans les décisions canoniques adoptées au synode élargi qu'il réunit vers 1504 dans la capitale de la Valachie, à Târgoviște[62]. Après les campagnes de Selim Ier en Orient, les trois anciens Patriarcats orientaux, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, entrèrent dans la sphère d'action directe

61. Ce n'est certes pas un hasard si l'œuvre de Nicolas Kounalis fut achevée justement en 1498, sous le deuxième pontificat de Niphon II (1486-88, 1497-98), un patriarche dont l'intérêt pour les questions juridiques est accentué par les deux versions de sa *Vita*. N. P. Matses, « Περὶ τὴν παράφρασιν τοῦ Συντάγματος τοῦ Ματθαίου Βλάσταρη ὑπὸ τοῦ Κουνάλε Κριτοπούλου. Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῶν μεταβυζαντινῶν νομοκανόνων », *Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 34 (1965), 175-201. Une des premières copies de cette rédaction semble être le ms. *Athon. Vatopedi* no. 542. (S. Eustratiadès, *Catalogue of the Greek Manuscripts in the Library of the Monastery of Vatopedi on Mount Athos* [*Harvard Theological Studies*, 11] Cambridge Mass.-Paris 1924, p. 111)

62. « Vie de Niphon II », dans G. Mihăilă, D. Zamfirescu, *Literatura română veche*, vol. I., Bucarest 1969, p. 74. Violeta Barbu, « *Lex animata* et le remploi du corps », dans le recueil soigné par P. Guran, B. Flusin (éds.), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucarest 2001, p. 224-248 souligne l'utilisation à ce synode local du droit écrit (*Pravila*), mais s'abstient d'identifier le code utilisé. Or, le *Syntagma* slavon était promulgué par le prince Vladislav II comme la *Pravila* du pays comme le montre la copie exécuté, sur commande princière, à Târgoviște en 1451 par le *grammatikos* Dragomir (G. Mihăilă, « Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastaris și începuturile lexicografiei slavo-române (secolele al XV-lea - al XVII-lea) », dans idem, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, Bucarest 1972, p. 270, no. 1). On connaît de plus le manuscrit slave du *Syntagma* de Blastarès (*Pravila*) que Despina, l'épouse du prince de Valachie Neagoe Basarab (1512-1521), disciple de Niphon II, offrit au monastère de Bistrita (Olténie) au début du XVIe siècle (*Ibidem*, p. 282-283, 279-80, no. 7).

de leur concélébrant constantinopolitain. En 1523-1525, prolongeant un voyage qui l'avait amené à Chypre, en Egypte, au Sinaï et aux Lieux Saints, le patriarche Jérémie I[er] arriva à Jérusalem, où il put rencontrer les trois autres patriarches orthodoxes, qui lui apportèrent un soutien sans réserve pour l'aider à se maintenir sur le siège de la Grande Église[63]. L'élargissement de l'influence du Patriarcat œcuménique dans cette région allait de pair avec la diffusion du code de Blastarès dans les bibliothèques de l'Orient chrétien. On trouve donc des *Syntagmata*, à partir du XVI[e] siècle, dans les bibliothèques des Patriarcats d'Alexandrie[64], de Jérusalem[65] et d'Antioche[66] et même dans celle de Sainte-Catherine du Mont Sinaï[67] – monastère en faveur duquel intervinrent successivement les patriarches Jérémie I[er] (acte de 1545)[68] et Jérémie II (1575)[69].

---

63. *Historia politica et patriarchica Constantinopoleos. Epirotica*, éd. Im. Bekker, Bonn 1849, p. 153-155 ; voir pour le voyage de ce patriarche en Orient : M. Stroumbakès, *Ἱερεμίας Α', πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως. Ὁ βίος καὶ τό ἔργο του*, Athènes 2004, p. 36-53.

64. L'*Ottob. gr.* 438 du Vatican copié au milieu du XV[e] siècle par le métropolite Etienne de Médeia, auparavant dans la propriété du Patriarcat d'Alexandrie ; contenu : 1r-157v – *Syntagma*, avec annexes ; 189r-343r – *Héxabible* d'Harménopoulos (E. Gamillscheg, D. Harlfinger, P. Eleuteri, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600, 3: Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, Vienne 1997, p. 205, no. 584 ; L. Burgmann, Marie Theres Fögen, A. Schminck, D. Simon, *Repertorium der Handschriften des byzantinischen Rechts. Teil I. Die Handschriften des weltlichen Rechts (Nr. 1-327)*, Frankfurt am Main 1995, p. 288, no. 257).

65. La Bibliothèque Sainte Croix du Patriarcat, ms. *27* ; f. 17-200 : *Syntagma* (J. Darrouzès, *Notitiae*..., *op. cit.*, p. 435, no. 134).

66. Aujourd'hui *Athon. Hagia Laura K 194*, 255 f.; f. 1r sq.: présentation de la zone de juridiction du Patriarcat d'Antioche; ff. 11r-236v : *Syntagma* (E. Eustratiadès, *Catalogue*..., *op. cit.*, 1925, p. 255, no. 1481).

67. Bibliothèque du monastère de Sainte-Catherine no. 1120 (M. Kamil, *Catalogue of all manuscripts in the Monastery of St. Catherine on Mount Sinai*, Wiesbaden 1970, p. 118, no. 1548).

68. Voir dernièrement M. Stroumbakès, *Ἱερεμίας Α'..., op. cit*, p. 147-157, doc. 45, p. 365-369.

69. G. De Gregorio, « Un intervento patriarcale del 1574 contro la idiorritmia : i

On peut en dire autant même du manuscrit *Vaticanus gr. 1184* achevé le 21 août 1546[70] par Manuel Provatarès[71] pour le grand juriste espagnol Antonio Agustín et qui est vraisemblablement en rapport avec la mission de Métrophane de Césarée, l'exarque patriarcal de Denys II à Venise et à Rome entre 1546 et 1549. Provataris était en contact depuis 1543 avec Agustín[72]. En même temps, après avoir été introduit comme copiste au Vatican en 1546, c'est le même Manuel Provataris qui devint une sorte de secrétaire pour Métrophane, pour qui il écrivit une lettre adressée à la communauté grecque de Venise, l'informant sur sa rencontre avec le pape[73]. Sans doute qu'Antonio Agustín, le père de l'étude historique du droit canon, qui venait de s'installer à Rome en 1544 où il resta jusqu'à la fin du Concile de Trente (1563) – avait-il profité de la présence de Métrophane en Italie pour se procurer grâce à lui une copie de l'œuvre de Blastarès qui allait lui servir pour sa grande édition des actes des Conciles œcuméniques parue à Rome en quatre volumes entre 1608 et 1612[74]. Métrophane, le futur patriarche, possédait en

---

documenti di Hieremias II Tranos », *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 46 (1996), p. 343-378.

70. fol. 1-8v, 53-238v : *Syntagma* : E. Gamillscheg, D. Harlfinger, P. Eleuteri, *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600. 3 Teil. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*, Vienne 1997, p. 156-159, n° 418.

71. Pour ce copiste official à la Bibliothèque du Vatican entre 1546-1571 voir P. Canart, « Les manuscrits compilés par Emmanuel Provataris (1546-1570 environ). Essai d'étude codicologique » [*Studi e Testi* 236], dans *Mélanges E. Tisserant*, VI , Cité du Vatican 1964, p. 173-287.

72. Inmaculada Pérez Martín, « Antonio Agustín y Manuel Provataris en Venecia (a. 1543) » [*Studi e Testi* 402], dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* VIII, Cité du Vatican 2001, p. 299-311.

73. Il s'agit d'une pièce du *Vat. gr.* 2124, n° 183, dans laquelle M. I. Manoussacas, « La comunità greca di Venezia e gli Arcivescovi di Filadelfia », dans *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiale (Bari, 30 apr.-4 magg. 1969)*, Padoue 1973, vol. I, p. 45-87, a reconnu la même main que celle du *Vat. gr.* 1184 : voir p. 54 et n. 3.

74. A. Bernal Palacios, « Antonio Agustín (1517-1586) y su *Recollecta in iure canonico* », *Revista Española de Derecho Canónico* 45 (1988), p. 487-534 ; Claudio Leonardi, « Per la storia dell'edizione romana dei concili ecumenici (1608-1612) :

effet le *Syntagma* dans sa bibliothèque personnelle de Chalkis[75]. C'est là un aspect non dépourvu d'intérêt de cette première rencontre officieuse entre l'Église de Constantinople et l'Église de Rome aux débuts du Concile de Trente[76].

Lorsque ce nouveau rapprochement connut une nouvelle crise en raison de la réforme grégorienne du calendrier, le patriarche Jérémie II envoyait en 1583 des lettres portant sur cette questions au légat patriarcal Gabriel Sévéros à Venise, à Constantin d'Ostrog et aux Ruthènes de Pologne, auxquelles il ajouta à chaque fois une table pascale extraite du manuel de Blastarès avec ses explications sur la date de Pâques[77]. En 1597, le métropolite Euthyme de Hongrovalachie demanda un *Nomocanon* à Mélétios Pègas, alors lieutenant du siège patriarcal vacant de Constantinople. Dans sa réponse, celui-ci s'excusa en précisant qu'il n'avait pas exactement sous la main ce qui intéressait

da Antonio Agustín a Francesco Aduarte » [*Studi e Testi* 402], *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* VIII, Cité du Vatican 2001, p. 583-637. Cet auteur fait l'intéressante remarque (p. 594) qu'Agustín considérait à la fois comme huitième Concile œcuménique et le synode de 870 et celui de 880 (*octava duplex est*).

75. Le catalogue de la bibliothèque du patriarche Métrophane à Chalkis contient : trois exemplaires des commentaires de Zonaras, un exemplaire du *Syntagma* de Blastarès, un exemplaire de l'*Héxabiblos* d'Harménopoulos avec son *Epitome canonum* et un autre enfin renfermant les œuvres de Blastarès et Harménopoulos réunies ensemble (E. Legrand, « Notice biographique sur Jean et Théodose Zygomalas », dans *Publications de l'École des langues orientales vivantes*, IIIe série, vol. VI, Paris 1889, p. 69-264, ici p. 207-216, p. 213). Le manuscrit du *Syntagma* de la fin xve-début xvi[e] siècle de la Bibliothèque du Patriarcat œcuménique, *École Théologique de Chalkis 80* (J. Darrouzès, *Notitiae*..., *op. cit.*, p. 434, no. 128) provient-il de l'ancienne bibliothèque de Métrophane III ?

76. Pour laquelle, voir l'étude de P. Ș. Năsturel et D. I. Mureșan, « Denys II de Constantinople (1546 - 1556) et les débuts de la politique européenne du Patriarcat œcuménique », dans le présent volume.

77. V. Peri, *Due date, un'unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Costantinopoli (1582-84)*, Milan 1967, p. 30, 96-97. Documents : p. 201-202 : II. Lettre de Jérémie II à l'archevêque Gabriele Severos ; p. 203-209 : III. lettre synodale aux Arméniens de Pologne ; p. 210-217 : IV. lettre synodale à Constantin Basile d'Ostrog ; p. 218-228 : V. Instructions patriarcales sur la manière de déterminer la date pascale.

le métropolite de Hongrovalachie, mais seulement un simple *Nomocanon*, avec les seuls canons, et sans commentaires[78]. Euthyme avait donc demandé un livre canonique avec interprétation de textes. En Valachie, le *Syntagma* était en circulation depuis le xiv[e] siècle en version slavonne, langue qui, à la fin du xvi[e] siècle, était remplacée progressivement par le roumain et par le grec, ce qui explique l'intérêt porté au même livre en grec. Si l'état précaire du Patriarcat à la charnière des xvi[e] et xvii[e] siècles ne le permettait pas encore, le *Syntagma* en grec commence à être utilisé en Valachie dès le début du xvii[e], alors qu'en Moldavie se poursuivait encore pour un demi-siècle l'utilisation des *Syntagmata* slavons[79].

Voici au travail le mécanisme de diffusion à travers lequel l'œuvre juridique de Matthieu Blastarès était devenu le manuel de spécialité jouissant de la plus large propagation et qui faisait autorité au sein de l'Église orthodoxe. Selon un calcul préliminaire, et forcément provisoire[80], on compte environ 220 manuscrits complets ou fragmentaires du *Syntagma* s'échelonnant du xiv[e] au xvii[e] siècle, dont quelque 80 sont en slavon et le reste en grec. Ils proviennent de l'Empire byzantin, du monde grec post-byzantin, de Serbie, Bulgarie, Valachie, Moldavie, Ukraine et Russie. On trouverait difficilement une grande bibliothèque européenne qui ne possède au moins un manuscrit de cette œuvre. Incontestablement, Blastarès fut jusqu'au xvii[e] siècle l'auteur du « best-seller juridique » du monde post-byzantin.

Pour approfondir la signification de cet intérêt persistant pour l'œuvre

78. A. Papadopoulos-Kerameus, dans Hurmuzaki, *Documente privitoare la istoria Românilor*, XIII, Bucarest 1909, p. 348 (texte grec) ; *Scrieri și documente grecești*..., éd. G. Murnu, C. Litzica, no. 6, p. 318-319 (trad. roum.).

79. Il s'agit de deux manuscrits : 1. début xvii[e] siècle, *Bibl. Acad. Roum. gr. 206*, version fragmentaire du *Syntagma*. (V. Al. Georgescu, *Bizantul și instituțiile românești până la mijlocul secolului al xviii-lea*, Bucarest 1980, p. 108) ; 2. 1625, Moscou, Archives centrales des chartes anciennes, fonds 181, *ms. 1274 (gr. 4)*. *Syntagma* écrit pour Georges de Măgureni, grand logothète de Valachie en 1632-1633). (R. Constantinescu, *Vechiul drept românesc scris. Repertoriul izvoarelor (1340-1640)*, Bucarest 1984, p. 242, no. 17).

80. Réalisé en collaboration avec notre collègue Victor Alexandrov, de *Central European University* (Budapest).

de Blastarès, tournons un instant notre attention vers un témoignage provenant de Russie. Ivan Peresvetov, un petit noble russe de Lituanie établi à la cour d'Ivan IV, écrit plusieurs opuscules vers 1549[81]. Sa « Grande Supplique » (*Bol'šaja čelobitnaja*) est un véritable « interview » : trois quarts de l'ouvrage reproduisent les propos de « Pierre, le voïévode valaque », à savoir Pierre Rareş, prince de Moldavie (1527-38, 1541-46), que Peresvetov avait connu lors d'un séjour de plusieurs mois à Suceava. Cet écrit développe toute une conception de la justice (*pravda*) en tant que fondement de l'édifice étatique[82]. Selon le prince Pierre Rareş, c'est le manque de justice qui avait été la cause primordiale de la ruine de l'État byzantin, alors qu'en revanche le sultan Mehmed II avait instauré la justice dans son empire et créé les moyens institutionnels de la faire observer.

Une lecture attentive met en évidence quatre *loci* où on ne parle plus de justice en général, mais de la *velikaja pravda* (terme traduit d'habitude comme « *grande* justice »). Dans ces occurrences, le sens n'est plus abstrait, moral, mais institutionnel. À trois reprises, Pierre Rareş fait référence au sultan ottoman qui avait établi la *velikaja pravda* dans son empire[83]. Dans un quatrième passage, le prince moldave exprime son désir ardent de voir Ivan IV introduire également la *velikaja pravda* dans son empire[84]. Comment

81. Edition de A. A. Zimin, *Sočinenija Peresvetova*, Moscou-Leningrad, 1965 (ci-après : *Sočinenija*) ; trad. ital. : G. Maniscalco Basile (éd.), *Scritti politici di Ivan Semënovič Peresvetov*, Milan 1976 (ci-après : *Scritti Peresvetov*).

82. *Sočinenija Peresvetova*, p. 170-184 (= *Scritti politici*, p. 129-144) ; pour l'authenticité de l'attribution à Pierre Rareš : M. Cazacu, « Aux sources de l'autocratie russe. Les influences roumaines et hongroises, XVe-XVIe siècles », *Cahiers du monde russe et soviétique* 24/1-2 (1983), p. 23-29.

83. Cf. *Sočinenija Peresvetova*, p. 174 : *Nevernyi' car' da Bogu ugodno učinil, velikuju mudrost' i pravdu vo carstvo svoe vvel* (= *Scritti Peresvetov*, p. 133) : « le tsar infidèle fit une chose aimée de Dieu, et introduisit dans son empire *la grande sagesse et justice* » ; *Sočinenija*, p. 180 : *A on bo velikuju pravdu vo carstvo svoe vvel (...)* (= *Scritti Peresvetov*, p. 140) : « il apporta dans son empire une *grande justice* » ; *Sočinenija*, p. 182 : *Turskoi car' Magmet-saltan velikuju pravdu vo carstvo svoe vvel'* (=*Scritti Peresvetov*, p. 142) : « Le tsar turc Mehmed-sultan apporta (la) *grande justice* dans son empire (...) ».

84. Peresvetov attribue aux « philosophes grecs et aux docteurs latins » qu'il avait rencontrés à la cour de Pierre Rareş (*Sočinenija*, p. 170, *Scritti*, p. 129) la prédiction qu'Ivan introduirait la *pravda velikaja* dans son empire, cf. un premier passage moins précis : *şto budet u nego v ego carstve takovaja velikaja mudrost' i pravda* (= *Scritti Peresvetov*, p. 134) : « qu'il y aura dans son empire une grande sagesse et justice » *Sočinenija*, p. 172 : *(...) koe vvedezh' pravdu velikuju vo carstve svoem* (= *Scritti Peresvetov*, p. 131) : « que tu introduiras une (ou : la) *grande justice* dans ton empire ».

interpréter ce texte ? Pierre Rareş ou Peresvetov entendaient-ils voir introduire en Russie le *Kānūnnāme* de Mehmed II ?

Pour surmonter l'impasse, il faut replacer le texte cité dans l'ensemble de l'œuvre peresvetovienne. On se retrouve dès lors en pleine fiction politique, avec l'invention de la personnalité du patriarche Athanase (ou Anastase) qui – après avoir converti à l'orthodoxie l'unioniste Constantin XI après un synode de 1450 – aurait dirigé les destins de la Grande Église pendant le siège de 1453. Tout inventée qu'elle soit[85], cette narration en dit cependant long sur la profonde réinterprétation post-factum des réalités de la Prise par la génération qui naquit après 1453, à savoir suffisamment tard pour que le véritable rôle de Gennadios Scholarios s'efface à ce point[86]. Un re-travail sérieux de la mémoire est en œuvre dans ce qu'on pourrait appeler le « corpus apocryphe sur le patriarche

85. On a déjà montré que ni le patriarche Athanase II ni le synode de 1450 n'ont jamais existé : Métr. Gennadius of Heliopolis, « Ὑπῆρξεν ἢ ὄχι πατριάρχης Ἀθανάσιος ὀλίγον πρὸ τῆς Ἁλώσεως ; », *Orthodoxia*, 18, 1943, p. 117-123 ; J. Darrouzès, *Regestes*..., *op. cit.*, I/7, N. 3403. C'est toutefois par rapport à Pseudo-Athanase II que l'on parle d'Athanase Ier (1289-93, 1303-1309), d'Athanase III Patellaros (févr.-avril 1634, juin 1652), respectivement d'Athanase IV (juillet-août 1679).

86. L'étude de G. Veinstein dans ce volume montre combien, au début du XVIe siècle, la mémoire historique constantinopolitaine était encore d'une plasticité remarquable. La contribution de Mme Machè-Païzi Apostolopoulou nous explique aussi pourquoi : les archives du patriarcat étaient alors encore dans un état déplorable. Ce n'est qu'à partir du patriarche Joasaph II qu'on essaie de mettre de l'ordre, en sauvant à l'occasion le document le plus ancien conservé à présent dans le Codex A du Patriarcat : 1538. C'est exactement l'année dans laquelle Peresvetov fut accueilli à Suceava par le prince Pierre Rareş, qui mit alors à sa disposition le corpus sur la *Prise de Constantinople* que l'auteur russe nous a légué dans ses écrits.

Athanase[87] », dans le but manifeste d'expliquer l'intégration de l'Église orthodoxe au sein de l'Empire ottoman.

La description de la réforme juridique du Conquérant fait l'objet de la *Skazanie o Magmete-Saltane* (*Récit sur Mehmed sultan*)[88]. Selon Peresvetov, les juges nommés par le Sultan auraient été pourvus de livres juridiques (*knigi sudebn'ja*), qui remplaçaient désormais le droit coutumier ottoman. Il est capital d'observer dans un premier temps que, selon l'auteur, ces livres, fondement de la réforme juridique de Mehmed, auraient eu pour point de départ des « livres juridiques *grecs*[89] ».

87. Terme générique sous lequel on comprendra les écrits qui, chez Peresvetov, font référence à ce patriarche légendaire : *O vzjatii Carjagrada*, *Skazanie o Magmete-Saltane*, *Skazanie o knigah*. Ce corpus n'est guère l'œuvre de Peresvetov qui avoue, au début de la *Grande Supplique*, l'avoir reçu de la part du prince de Moldavie. Pierre Rareş s'adresse dans ces termes à Ivan Peresvetov : « Si tu veux [connaître] la sagesse impériale, savoir les choses militaires et les fondements de la vie impériale, lis jusqu'à la fin la *Prise de Constantinople* [en russe : *ino prošesti vzjat'e Caregradskoe do kontsa*], sans épargner aucun effort et là tu trouveras toute l'aide de Dieu » (= *Sočinenija*, p. 198-199). Malheureusement, la traduction italienne, par ailleurs excellente, manque sur ce point le sens de la phrase : « e così leggete la conquista greca fino alla fine e non tiratevi indietro » (= *Scritti Peresvetov*, p. 129). Le prince fait ici allusion à l'écrit *O vzjatii Carjagrada* qu'il mettait de la sorte à la disposition de Peresvetov, qui le transcrit par la suite dans son corpus (= *Sočinenija*, p. 127-147). Il s'agit d'une version de la *Povest' ob osnovanii i vzjatii Car'grada*, attribuée à Nestor Iskander. Cet écrit, rempli d'inexactitudes flagrantes, ne saurait se qualifier, comme on le considère d'habitude, comme l'œuvre d'un témoin oculaire de la Prise. L'invention d'un patriarche œcuménique aurait dû suffire pour l'éliminer en tant que tel ! Le corpus est en revanche un objet idéal pour l'étude des mentalités de l'époque après 1453. La preuve que ce *Récit* circulait alors en Moldavie est l'apparition dans la peinture extérieure moldave de l'époque de Rareş d'une fameuse représentation du siège de Constantinople qui met en image précisément *cette* narration que nous a transmise Peresvetov : on y voit le patriarche et sa suite en procession sur les murailles de Constantinople avec l'icône de la Hodegetria.

88. *Sočinenija*, p. 151-161 (= *Scritti Peresvetov*, p. 99-112).

89. *Sočinenija*, p. 154 (= *Scritti Peresvetov*, p. 103) : « Le tsar Magmet était très sage et c'est pourquoi il établit dans son empire une grande justice (*Car' zhe Magmet veliko o tom umudrilsja, koe velikuju pravdu vo carstvo cvoe vvel*), et posa de grands et terribles commandements (*grozn'ja ukazal*) afin que les hommes ne s'affaiblissent et ne provoquent en rien la colère de Dieu. Et cette sagesse, le tsar Magmet l'avait apprise des livres grecs (*z grečeskih knig*), enseigné qu'il était par ce qu'avaient fait les Grecs. » Pour éclaircir les ambiguïtés, notons que depuis Léon VI « le Sage » jusqu'au « très sage hiéromoine Matthieu » (Blastarès) la sagesse est la vertu par excellence attribuée aux législateurs ou codificateurs : S. F. Tougher, « The Wisdom of Leo VI », dans *New Constantines : Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th –13th Centuries*, P. Magdalino (éd.), Aldershot 1994, p. 171–179.

Dans un deuxième temps, la *Skazanie o knigah* (*Récit sur les livres*) révèle que les modèles de ces livres juridiques avaient été confisqués à la bibliothèque patriarcale[90]. Seule une intervention divine avait pu convaincre Mehmed de restituer les livres chrétiens (*knigi xristijan'skija*), tout en consacrant ainsi l'autorité du patriarche Athanase, considéré désormais par Dieu comme assis « sur Mon trône saint et divin, dans Mon siège de Christ ». Conclusion des deux écrits peresvetoviens : la *Velikaja Pravda* est en réalité non un concept moral, mais une notion rattachée à des livres juridiques grecs, traduits « mot à mot » en turc, à partir d'originaux provenant de la bibliothèque patriarcale.

Il n'est pas anodin que celui qui prend la parole dans ces quatre passages clefs ne soit plus Ivan Peresvetov, mais le prince Pierre Rareş de Moldavie. Remarquons qu'en russe, le mot *pravda* possède une multitude de sens : « vérité, justice, véracité, droiture, vertu, sincérité, innocence, honnêteté, ordre, commandement, serment, droit » etc. Mais l'un des sens principaux est celui de « loi » et de « compilation de lois ». L'existence d'un ancien code juridique russe intitulé *Pravda russkaja* en est une

90. *Sočinenija*, p. 147-151 (= *Scritti Peresvetov*, p. 93-97) ; cf. *Sočinenija*, p. 147 (= *Scritti Peresvetov*, p. 93) : « Le tsar turc Magmet-saltan ordonna qu'on prenne tous les livres grecs qu'avait le patriarche Anastase et qu'on traduise les livres chrétiens en turc mot à mot (*po-turski slovo v slovo*) pour qu'il puisse les méditer avec ses *seit'* (seyyed), *molnami* (mollah) et *ob'z'* (hafiz), avec ses sages pachas et avec son conseil, et il ne voulut plus que les livres grecs fussent rendus au patriarche Anastase, mais voulut que la foi chrétienne et la loi grecque soient ainsi humiliées à Jérusalem et à Tsarigrad. »

preuve[91].Dans cette acception, ses synonymes sont les mots *pravila* et *zakonik*[92]. Aucun obstacle d'ordre philologique n'empêche donc de se demander si, lorsque Peresvetov transposait en russe le concept de *velikaja pravda*, il ne traduisait peut-être les mots slavons de Pierre qui, lui, parlait de *Velikaja Pravila*. Car en effet le seul livre juridique employé à l'époque dans les Pays roumains était la version slavonne du *Syntagma* de Blastarès, et y circulait sous le titre de *Velikaja Pravila* ou bien simplement de *Pravila*. Le *Syntagma* slavon dédicacé en 1561 par le prince Alexandre Lăpučneanu à Ivan le Terrible, est en effet intitulé *Pravila velikaja svetih otče v'selenskih* (« Le grand Livre juridique des saints Pères œcuméniques »)[93]. Envisageons donc dès lors l'hypothèse qu'en parlant de la *velikaja pravda / pravila*, Pierre Rareş ne sous-entendait rien d'autre que l'œuvre de Blastarès, en usage depuis déjà un siècle et demi en Moldavie[94].

Dans l'acception que nous proposons, les ambiguïtés du concept de *velikaja pravda* dans le texte de Peresvetov se dissipaient aussitôt. On pouvait en effet très bien penser que le *Syntagma* – avec l'idée de justice qu'il incarnait – n'avait pas été appliqué dans l'Empire byzantin, bien qu'il eût été

91. Dernière édition : A. A. Zimin, *Pravda russkaja*, Moscou 1999 ; trad. fr. dans Al. Eck, M. Szeftel, *Documents de droit public relatifs à la Russie médiévale*, Bruxelles 1963.

92. I. I. Sreznevskij, *Slovar' drevnerusskogo jazyka*, vol. II/2, Moscou 1989, p. 1356-1360 ; G. D'jačenko, *Polnyj cerkovno-slavianskij slovar'*, Moskva 1990, p. 472 ; *Staroslavianskij slovar' (po rukopisiam x-xi vekov)*, Moskva, 1994, p. 496. Nous remercions Elisabeth Teiro pour ces références.

93. G. Mihăilă, « Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastaris... », *op. cit.*, p. 282-283.

94. Pour le *Syntagma* dans les Pays roumains voir surtout : G. Mihăilă, « Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastaris », p. 261-306 ; R. Constantinescu, *Vechiul drept românesc scris...*, *op. cit.*, p. 235-243 ; V. Alexandrov, *The Slavic Destiny...*, *op. cit.*, p. 81-95, 166-173. Voir aussi notre interprétation du rôle idéologique du *Syntagma* dans les Principautés roumaines dans « Rêver Byzance. Le dessein du prince Pierre Rareş de Moldavie pour libérer Constantinople », *Études byzantines et post-byzantines* 4 (2001), p. 207-265, et surtout p. 214-223, où nous explorons les implications moldaves de la nouvelle version du *Syntagma* slavon réalisée par Macaire de Roman en 1556.

promu par le Patriarcat, car les empereurs unionistes étaient méfiants envers cet ouvrage marqué, nous l'avons vu, de fortes tendances anti-romaines.

En revanche, le corpus apocryphe sur le patriarche Athanase surprend le moment où le conquérant ottoman « sans Dieu et sans foi » se transforme, à travers son attitude favorable envers ses nouveaux sujets chrétiens orthodoxes, en *basileus* légitime et même crypto-chrétien :

> Le patriarche, tout le clergé et le peuple se lamentaient avec des larmes et des sanglots et se prosternaient devant lui. Lui les rassura d'un geste de la main, les fit se relever et leur dit : Je te le dis, Athanase, à toi et à tous tes compagnons et à tout le peuple : dorénavant ne redoutez plus ma colère, car il n'y aura plus de massacres ni d'esclavage. Et en se tournant vers ses pachas et ses *sanchak-beys* il leur dit : Je veux que chacun dise à son église et à ses hommes de tout rang, que Magmet Saltan, tsar turc (*tur's-koj car'*), a ordonné de ne plus tuer ni de prendre en esclavage aucun citoyen, femme ou enfant ou leur faire du mal ; quiconque refusera d'obéir aux ordres du tsar (*careva*) sera soumis à une mort terrible[95].

Ce texte concorde avec une nouvelle acception de l'idée impériale, applicable désormais au sultan ottoman, car elle n'avait plus pour fondement une certaine idée de l'Orthodoxie, mais une certaine idée de justice. Il est intéressant de rapprocher ce texte de la citation extraite du *Méga Nomimon* dans la lettre des patriarches orthodoxes de 1663 où, comme on l'a vu, la condition explicite de l'orthodoxie de l'empereur de Constantinople avait été purement et simplement gommée. Le basileus – désormais le sultan ottoman – s'engageait à défendre l'Église, bien que, du fait de sa religion différente, il n'avait plus à interférer dans son espace dogmatique.

Ainsi s'éclaire finalement l'affirmation, probablement la plus surprenante, du corpus de Pseudo-Athanase II : à savoir qu'à la base de la réforme

95. *Sočinenija*, p. 146 (= *Scritti Peresvetov*, p. 91). L'épisode de l'entrée du sultan dans l'église de Sainte-Sophie y est entièrement imaginé. La réécriture de l'histoire n'est pas innocente : en réalité, tous ceux qui s'étaient réfugiés dans la cathédrale patriarcale avaient été transformés en esclaves, et l'église elle-même en mosquée : Ducas, *Istoria turco-bizantină (1341-1462)*, éd. V. Grecu, Bucarest 1958, p. 363-369 (XXXIX, 17-22) ; Critobule d'Imbros, *Din domnia lui Mahomed la II-lea. Anii 1451-1467*, éd. V. Grecu, Bucarest 1963, p. 147 (I, 66).

juridique de Mehmed II résideraient des livres de droit canonique confisqués de la bibliothèque patriarcale et traduites « mot à mot » en turc, avant de les restituer à Athanase grâce à une apparition surnaturelle au sultan. Une idée si fantastique ne pouvait venir qu'à l'esprit d'un auteur mû par l'homophonie entre le grec κανόν, qui désigne *le droit de l'Église* et le turc *kānūn*, qui désigne en revanche... *le droit impérial*[96]. Il n'hésita nullement, au prix d'une belle fiction littéraire, de faire dériver génétiquement le deuxième du premier. Faire dériver la législation ottomane des sources grecques et, plus encore, des sources provenant du Patriarcat – voici deux signes immanquables indiquant un original *grec* du corpus, et encore créé dans les milieux de la Grande Église, probablement vers la charnière entre le XVe et le XVIe siècle, traduite en slavon dans les Balkans et arrivée en Moldavie vers 1538. Cette pieuse légende avait le double mérite de rendre moins étranger le droit ottoman qui désormais régissait la vie des sujets chrétiens de l'Empire, mais aussi d'imaginer une confirmation par le sultan lui-même du droit de l'Église orthodoxe. On pouvait dès lors penser qu'en octroyant l'autonomie à l'Église orthodoxe, Mehmed II consacrait aussi la validité du droit appliqué à l'intérieur de la communauté orthodoxe par le patriarche de Constantinople. Les empires orientaux ne prenaient en effet en compte que des communautés socio-économiques ou religieuses, reconnues par le Sultan dans un diplôme conféré à leurs chefs[97]. Une des premières actions de Gennadios II Scholarios avait été d'exhorter ses fidèles à respecter « les lois précieuses de l'Evangile et les canons de Sainte Mère l'Église, ainsi que les lois qui furent en vigueur dans l'empire très pieux des chrétiens » (octobre 1453)[98]. Or il est vrai que le *berât* conféré par Bayezid II au patriarche Syméon Ier (1483)[99] et celui octroyé par Süleyman le Magnifique à Jérémie Ier (1525)[100], reconnaissaient justement au patriarche la faculté d'agir « conformément aux vaines pratiques [des infidèles] », c'est-à-dire selon le droit de l'Église.

Le désir de Pierre Rareș que la *Velikaja Pravila*, selon notre lecture, fût implantée en Russie se voit d'ailleurs confirmé par la tradition manuscrite du *Syntagma*. L'œuvre de Blastarès a en effet pénétré très tardivement en Russie moscovite. L'existence d'une copie manuscrite de ce livre juridique datant de 1542 – selon l'assertion d'Euthyme, le traducteur en russe, en 1695, de l'œuvre de Blastarès – s'est en effet avérée être une simple légende[101]. La première copie ruthène trouvée en Pologne-Lituanie date de

96. Le *kānūn* comme droit légiféré par les sultans s'oppose donc à la *charia*, la législation religieuse fondée sur le Coran. Pour la codification de Mehmed II comme fondement de toutes les codifications des sultans ottomans, voir H. Inalcik, « Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law », *Archivum Ottomanicum* 1 (1969), p. 105-138 (= Idem, *The Ottoman Empire : Conquest, Organisation and Economy*, Variorum, Londres 1978, VII) ; idem, « *Kānūnnāme* », dans *Encyclopaedia of Islam*, 2e éd., vol. IV, Leyden 1990, 562a-566a, avec bibliographie. À Byzance, le vrai équivalent du *Kānūn* serait donc le *Nomos*, le droit impérial ; cf. H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, Vienne 1981.

97. H. Inalcik, « The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans », *Turcica* 21-23 (1991), p. 407-433, considère (p. 415-416) comme presque certain que le premier patriarche sous les Ottomans aura reçu un *berât*. On connaît en effet des *berâts* de métropolites de l'époque de Mehmed II et il est inconcevable que leur chef ecclésiastique n'ait pas reçu un document similaire.

98. L. Petit, X. A. Sideridès, M. Jugie (éd.), *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, vol. IV, Paris 1935, p. 232, l. 7-10 ; analysé par D. G. Apostolopoulos, « Le droit byzantin dans le cadre de l'Empire ottoman. Problèmes et solutions adoptées à partir du premier siècle après la prise de Constantinople », dans Ch. Papastathis (éd.), *Byzantine Law. Proceedings of the International Symposium of Jurists, Thessaloniki, 10-13 December 1998*, Thessalonique 2001, p. 71-78.

99. G. Salakides, *Sultansurkunden des Athos-Klosters Vatopedi aus der Zeit Bayezid II. und Selim I. Kritische Edition und wissenschaftlicher Kommentar*, Thessalonique 1995, p. 31-34 (texte ottom.), p. 35-38 (trad. allemande), p. 48-65 (commentaire).

100. E. A. Zachariadou, *Δέκα τουρκικά έγγραφα για την Μεγάλη Εκκλησία (1483-1567)*, Athènes 1996, p. 174-177 (trad. gr.), 177-179 (texte ottom.) ; P. Konortas, *Les rapports juridiques et politiques entre le Patriarcat de Constantinople et l'administration ottomane de 1453 à 1600 (d'après les documents grecs et ottomans)*, thèse de 3e cycle à l'Univ. de Paris I, 1985, encore inédite, p. 456-460 (trad. fr.).

101. V. Alexandrov, « How many Slavic translations of the *Syntagma* of Matthew Blastares were made in the Middle Ages ? », dans *Sub Rosa. Köszöntő könyv Léna Szilárd tiszteletére*, Budapest 2005, p. 23-26.

la deuxième moitié du XVIe siècle et est probablement établie à partir d'un original provenant de Moldavie. Les premiers manuscrits du *Syntagma* qui parviennent à Moscou au début du XVIIe siècle sont de provenance ruthène, tandis que le premier manuscrit du *Syntagma* écrit certainement là-bas (le mss. Soloveckij 686) date à peine de 1637[102]. Ainsi, le fait qu'en 1549 la *Velikaja pravda* n'existait pas encore dans la Russie moscovite et qu'il revenait à Ivan IV de l'introduire recoupe parfaitement la tradition manuscrite du *Syntagma* slavon.

Après avoir rédigé en décembre 1560 l'acte « synodal » de reconnaissance par le Patriarcat du titre de tsar pour Ivan IV[103], le patriarche Joasaph II semble avoir cru nécessaire de se rendre en personne pour persuader le prince de Moldavie de reconnaître ce titre. Une source moldave de première main confirme en effet la présence de Joasaph II en Moldavie le 1er janvier 1561[104], à l'invitation du prince Alexandre Lăpuşneanu (1552-61, 1563-68). Or la conséquence de cette rencontre fut l'envoi en Russie, à peine quelques mois plus tard, d'une des meilleures copies du *Syntagma* slavon, œuvre de

102. V. Alexandrov, *The Slavic Destiny*..., *op. cit.*, p. 122-135, 139-141.

103. Comme l'a démontré B. Fonkič ; cf. P. Catalano, V. Pašuto, *L'idea di Roma a Mosca. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, Roma 1993, p. LI.

104. Le patriarche est présent le 1er janvier 1561 en Moldavie (selon la note sur la f. 504 du codex no. 116 du fond du monastère Počaev, de la Bibliothèque de l'Académie de Théologie de Kiev, qui est un grand recueil officiel d'histoire de la Moldavie depuis la création du monde jusqu'à la fondation par Lăpuşneanu du monastère de Slatina : Ioan Bogdan, *Scrieri alese*, éd. G. Mihăilă, Bucarest, 1968, p. 281 (texte slave et trad. roum.). Il était sans doute arrivé en Moldavie au moins depuis fin décembre 1560. Cette information soulève sérieusement la question de savoir si l'acte « synodal » de décembre 1560 avait vraiment été rédigé à Constantinople. On peut certes imaginer que, juste après la rédaction de l'acte vers le début décembre 1560, le patriarche s'était précipité en plein hiver vers la Moldavie pour y être le 1er janvier de l'année suivante. Mais, tout aussi bien, on peut envisager qu'il se trouvait en Moldavie dès la fin de l'automne 1560, accompagné par le métropolite Joasaph de l'Euripe, et que l'acte respectif fut rédigé durant ce déplacement. Dans ce dernier cas, on comprendrait un peu mieux pourquoi les deux auteurs de l'acte durent imiter les signatures de tous les autres membres du synode patriarcal, qui ne se trouvaient certes pas en Moldavie !

l'évêque Macaire de Roman, le chroniqueur officiel du pays, malgré le fait que celui-ci l'avait dédié personnellement en 1556 au « *tsar Jean Alexandre*, seigneur de tout le pays de Moldavie[105] ». La note dédicatoire, écrite de la main du prince Alexandre lui-même, s'adresse en effet à Ivan IV en tant que « grand tsar de toute la Grande Russie », dans l'esprit de l'acte de décembre 1560, le prince de Moldavie renonçant ainsi volontairement à utiliser le titre de tsar dont il avait été lui-même affublé dans le même manuscrit par l'auteur de la copie, Macaire de Roman[106]. La raison de l'envoi était claire : c'était le *Syntagma* qui expliquait précisément, dans une langue accessible au tsar et à l'aide des principes forgés par le patriarche Photius, ce que le Patriarcat attendait du détenteur du pouvoir politique suprême. Il nous apparaît désormais évidente la continuité entre d'un côté le vœu exprimé vers 1538 par le prince Pierre Rareş devant Ivan Peresvetov de voir introduite la *Velikaja Pravda* en Russie par Ivan IV comme fondement du pouvoir impérial et, de l'autre côté, le geste de son gendre Alexandre Lăpuşneanu d'envoyer enfin en 1561 comme cadeau officiel la *Pravila velikaja* en guise de reconnaissance du titre de tsar, après l'intervention patriarcale en Moldavie en décembre 1560-janvier 1561.

Un problème surgit avec la parution, vers la même époque, d'autres recueils juridiques à l'usage des cercles ecclésiastiques gravitant autour du Patriarcat. Il s'agit d'un côté du *Nomimon* de Manuel Malaxos (1561,

105. G. Mihăilă, « Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastaris... » *op. cit*, p. 282-283. Cette longue dédicace expliquant la motivation de l'intérêt de Macaire de Roman pour le *Syntagma* se trouve aux ff. 22v-23v du manuscrit, *en directe continuation de l'introduction de Matthieu Blastarès* (!).

106. G. Mihăilă, « Sintagma (Pravila) lui Matei Vlastaris... », *op. cit.*, p. 283-284 : « Jean Alexandre voïévode, de par la grâce de Dieu seigneur (*gospodar'*) de tout le Pays de Moldovalachie, j'ai daigné, Ma Seigneurie, de par ma bienveillance, d'un cœur pur et éclairé, et j'ai envoyé ce livre qui s'appelle le Grand Code (*Pravila*) des saints Pères œcuméniques, au prince (*knjaz*) orthodoxe et grand tsar de toute la Grande Russie, Ivan Vasiliévitch. L'an 7069 (= 1561), mois de septembre, le 18. » Il ne s'agit donc aucunement d'*une commande* d'Ivan IV, comme on l'affirme souvent, mais bien d'*un présent* du prince de Moldavie, très probablement poussé à le faire par le patriarche Joasaph II.

1562)[107], et de l'autre, d'une ample collection juridique, la Νομικὴ Συναγωγὴ rédigée en 1564 sous le patriarcat de Joasaph II par le grand logothète Hiérax, laquelle comprend non seulement de la jurisprudence patriarcale classique, mais aussi des décisions prises depuis 1453. De plus le codex était pourvu d'un nombre supplémentaire de feuilles blanches, afin de permettre l'insertion de nouvelles décisions à venir[108].

Ces ouvrages ont-ils affecté le statut de l'œuvre de Blastarès ? De toute évidence, non, vu qu'à la fin du XVIIe siècle, c'était le *Syntagma* augmenté qui faisait encore partie intégrante du *Méga Nomimon*, et non pas les autres. En réalité, ces collections canoniques ne se situaient pas sur le même plan. Le *Syntagma* avait été intégré dans le *Méga Nomimon* parce qu'il exprimait le mieux la doctrine du Patriarcat, car il possédait une dimension idéologique évidente, exprimant les valeurs qui fondaient et qui orientaient son action : à savoir que le patriarche œcuménique en son synode était le législateur du peuple orthodoxe. Tandis qu'en revanche la *Nomikè synagôgè* systématisait une vaste jurisprudence, selon une sélection thématique de décisions de la haute juridiction patriarcale, abordant divers problèmes juridiques. En publiant sous cette forme des décisions allant loin dans l'histoire byzantine et intégrant même des fragments du Registre du XVe siècle, le Patriarcat se donnait les cadres d'une « jurisprudence constante » susceptible de l'orienter dans les décisions à prendre à l'avenir afin d'éviter l'arbitraire jurisprudentiel. Mais comme la jurisprudence, qui découle de l'habitude de juger des tribunaux, n'a dans le droit romain aucun pouvoir

107. G. de Gregorio, *Il copista greco Manouel Malaxos. Studio biografico e paleografico-codicologico*, Cité du Vatican 1991 ; D. G. Apostolopoulos « Ἡ τρίτη χειρόγραφη ἔκδοση τοῦ Νομίμου τοῦ Μανουὴλ Μαλαξοῦ. Πρόδρομη ἀνακοίνωση », *Επετηρις του Κέντρου Ερεύνης της Ιστορίας του Ελληνικού Δικαίου* 38 (2004), p. 221-242.

108. D. G. Apostolopoulos, *Ανάγλυφα...*, *op. cit.*, p. 88-152 (description du contenu). C'est donc grâce à cette collection du XVIe siècle, conservée dans le ms. *Samos* no. 12, ff. 92-209, qu'ont été heureusement gardés les quelques actes du Registre patriarcal (*Hiéros Kodix*) du XVe siècle : ff. 193r-195v, 197r-209v (*Ibidem*, no. 99-106, p. 148-152).

normatif (car celui-ci privilégie la création du droit par le législateur plutôt que par les tribunaux), la *Nomikè synagôgè* devait seulement compléter, en pratique, comme une source supplémentaire du droit, la doctrine exprimée dans le *Méga Nomimon*. Il était évident que les arrêts de la cour d'appel patriarcale ne liaient pas le Patriarcat, qui gardait ainsi sauves ses prérogatives décisionnelles, mais conditionnaient les tribunaux inférieurs, de rang métropolitain et épiscopal.

Qui plus est, dans l'acception byzantine de la loi, l'abrogation n'existait pas : en effet, toute la production juridique byzantine perdure à travers l'histoire, conservant en principe la même validité[109]. Les critères susceptibles de faire pencher les utilisateurs en faveur d'une œuvre juridique étaient plus prosaïques : le message idéologique, la disponibilité des manuscrits et le support officiel que pouvait lui conférer une institution jouissant d'une autorité reconnue. Enfin, dans une société manifestant un goût prononcé pour le passé, le manuel de Blastarès – antérieur à la disparition de l'Empire chrétien – conservait le prestige de son ancienneté : le temps lui ajoutait toujours plus de lustre. C'est pourquoi les nouveaux ouvrages canoniques n'étaient pas destinés à s'ajouter au *Méga Nomimon*, mais seulement à le compléter. D'autant plus qu'ils étaient largement redevables non seulement à sa matière ou à sa méthode d'organisation raisonnée des sujets, mais surtout à sa doctrine. En effet, tant le *Nomimon* de Malaxos[110] que la *Nomikè Synagôgè* de Joasaph II[111] mettent dès le début en exergue le fameux paragraphe P, VIII, du *Syntagma* de Matthieu Blastarès sur le patriarche comme « image vivante et animée du Christ ».

109. C. A. Spulber, *Le concept byzantin de la loi juridique*, Bucarest, 1938. Même l'abrogation explicite de l'*Ecloga* par la décision de Basile Ier ne fut pas effective, le code des empereurs iconoclastes continuant à circuler sous diverses formes.

110. Voir *Nomocanonul lui Manuel Malaxos*, éd. V. Grecu, Gh. Cront, p. 663, publiés en annexe au volume *Îndreptarea Legii. 1652*, éd. A. Rădulescu, V. Grecu, Gh. Cront *et alii*, Bucarest 1952 [*Adunarea izvoarelor vechiului drept românesc scris* 7], p. 635-929, édition réalisé sur le *Bibl. Acad. Roum. gr.* no. 307, manuscrit en grec vernaculaire de 1613.

111. D. G. Apostolopoulos, Ανάγλυφα..., *op. cit.*, p. 95.

Le recueil de Joasaph II – le premier à proposer la jurisprudence patriarcale postérieure à 1453 comme source de droit – aurait pu être équivalent au passage en Occident des décrétistes aux décrétalistes, entraînant un renforcement énorme du pouvoir patriarcal par rapport aux métropolites. Il semble qu'une telle perspective ne pouvait convenir aux métropolites orthodoxes, et c'est pourquoi, entre autres, qu'ils déposèrent Joasaph II en janvier 1565. À la tête des accusateurs : le grand logothète Hiérax lui-même, son ancien collaborateur[112]. Cet échec originaire explique pourquoi la circulation du recueil de Joasaph II fut finalement si restreinte et pourquoi ses pages supplémentaires restèrent inutilisées. En revanche, un important synode de 1593 donnait la touche finale à la structure de l'Église orthodoxe sous le régime ottoman, fondée sur l'équilibre entre un pouvoir réel du patriarche œcuménique et une participation non moins effective des métropolites aux décisions de l'Église[113]. En conformité justement avec les rapports décrits par le *Syntagma* de Blastarès.

Notons toutefois que la collection canonique élaborée sous Joasaph II demeure un repère important quant au travail de récupération, à partir du milieu du XVIe siècle, de la mémoire historique de l'époque de la Prise et d'avant. Elle témoigne de l'essor d'une nouvelle sensibilité historique qui s'incarna dans la nouvelle historiographie patriarcale qui rétablit la place véritable de Gennadios Scholarios durant les circonstances de la Prise, non sans lui prêter cependant quelques aspects légendaires que revêtait auparavant Pseudo-Athanase II[114]. L'historiographie critique du XXe siècle n'aura toutefois pas réussi à en finir avec le mythe de ce dernier, figure certes attachante, au point que l'on retrouve encore non seulement dans certains ouvrages par ailleurs solides, mais aussi, pour ne pas aller plus loin, dans les

112. *Historia patriarchica*, p. 181-189.

113. P. Konortas, *Les rapports juridiques...*, *op. cit.*, p. 209-211.

114. M. Philippides, « Patriarchal Chronicles of the Sixteenth Century », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 25 (1984), p. 87-95. Pour le contexte culturel plus large, voir G. De Gregorio, *Il copista greco Manouel Malaxos* , *cit.*, et P. Schreiner, « John Malaxos (16th Century) and his Collection of *Antiquitates Constantinopolitanae* », dans Nevra Necipoglu (éd.), *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography, and Everyday Life*, Leiden 2001, p. 203-214.

fastes épiscopaux de la Nouvelle Rome publiés sur le site officiel même du Patriarcat œcuménique.

Essayons de conclure. Un des facteurs décisifs du prestige particulier du *Syntagma* repose dans l'écho sans partage qu'il connut au-delà de l'espace linguistique grec : dans les Patriarcats serbe et bulgare, à Ohrid, dans les pays roumains et dans les pays russes. Contrairement à la transmission fidèle du texte du *Syntagma* en slavon, la tradition manuscrite du *Nomimon* de Manuel Malaxos est caractérisée non seulement par son confinement à l'espace hellénophone, mais aussi par un très grand nombre de variantes locales[115]. Simultanément, dans l'espace slavon, continuaient de circuler des nomocanons du type *Kormčaja Kniga*, avec aussi un nombre immense de variantes locales[116]. Il faut donc souligner en contrepartie l'unité remarquable, des siècles durant, de l'œuvre de Blastarès, ainsi que sa double circulation en grec et en slavon. La multiplicité juridique locale réclamait en effet un facteur unificateur à même d'exprimer l'unité doctrinale et juridique de l'espace très divers qui reconnaissait la juridiction du Patriarcat œcuménique. Dans sa présence constante aux XIVe-XVIIe siècles à travers tout le

115. Ce fut en 1652 à peine que le *Nomimon* de Malaxos devint une source essentielle de la nouvelle codification de Valachie, *Îndreptarea Legii*, en roumain, utilisée ultérieurement aussi en Moldavie. Voir *Îndreptarea Legii. 1652...*, op. cit, p. 32-631. Cependant l'œuvre de Blastarès reste une des sources de base de cette collection – dans la rédaction de laquelle avait été impliqué le même Païsios Ligaridès, si actif au Concile de Moscou en 1666 – car la préface du métropolite Etienne de Hongrovalachie (*ibidem*, p. 39-46) est largement paraphrasée sur l'*Introduction* du hiéromoine Matthieu à son *Syntagma* : E. Turdeanu, *La littérature bulgare du XIVe siècle et sa diffusion dans les Pays roumains*, Paris 1947, p. 61-62. Et, bien sûr, *Îndreptarea Legii...*, *op. cit.*, p. 75, contient dans la *Glava* 5 l'essence du fameux paragraphe P, VIII : « Patriarhul iaste a lui Hristos obraz viu însufletit, fiind întru dânsul scrisoare vie adevărată pre în lucru şi pre în cuvânt. Şi iară, după cum scrie, drept îndreptând cuvântul lui Dumnezău cel adevărat ».

116. J. Zužek, *The Kormčaja Kniga*, *passim*, pour la tradition *russe* du code ; à compléter par R. Constantinescu, *Vechiul drept românesc*, p. 207-234, qui oriente dans l'histoire et l'historiographie de la rédaction *balkanique*, avec la description détaillée de douze manuscrits ayant circulé dans les Pays roumains.

monde orthodoxe, on peut déceler un véritable effort d'établir un système légal de l'Église, uniforme et universel, allant de pair avec le renforcement de l'autorité du Patriarcat œcuménique.

C'est peut-être là finalement que réside le sens de l'expression *Méga Nomimon*. L'épithète *μέγας, μέγαλος* distinguait la prééminence absolue d'un certain élément dans le cadre d'une multiplicité d'éléments semblables. En voici quelques exemples. Le *mégas basileus* désignait l'empereur autocrate (*Hauptkaiser*) qui, dans la co-souveraineté, détenait la source ultime du pouvoir par rapports aux *basileis* associés (*symbasileis, Mitkaiser*)[117]. Le *méga myron* distinguait parmi les huiles saintes utilisées par l'Église celle qui seule représentait l'onction de l'Esprit Saint, étant utilisée pour la chrismation des baptisés, la consécration des églises et le sacre des empereurs[118]. Un *Mégas Comnène* était à Trébizonde un membre de la branche impériale des nombreux descendants de cette famille[119]. Dans la même acception, le terme de *Méga Nomimon* devait-il adouber un certain code parmi une multiplicité, sans terrasser les autres, l'Église se servant de tous avec la même aisance selon les buts et en fonction des circonstances. À cela près que de même que le patriarche de Constantinople gardait lui seul les privilèges de couronner le *mégas basileus* et de confectionner le *méga myron*, il avait aussi l'autorité de discriminer parmi les codifications byzantines celle qu'il jugeait le représenter le mieux. Comme si la *Mégalè Ekklèsia* faisait toutes les choses… en grand !

Ces considérations, extrêmement rapides et sûrement susceptibles de corrections, amorcent une explication quant au fait que le *Syntagma alphabétique* de 1335 pouvait encore, sous une forme amplifiée, constituer à la fin du XVII[e] siècle le fer de lance du *Livre juridique officiel du Patriarcat œcuménique*. Les raisons en sont l'organisation raisonnée de son contenu, le prestige conféré par une utilisation pluriséculaire, et sa diffusion spatio-temporelle exceptionnelle. L'œuvre de Blastarès exprimait de plus avec la plus grande fidélité la représentation que le Patriarcat se faisait de sa propre place et de sa propre destinée dans le monde, désignant un espace juridictionnel aux dimensions véritablement panorthodoxes. Gagnant une place d'honneur par l'insertion dans le *Méga Nomimon* de la Grande Église du Christ de la Nouvelle Rome, l'œuvre de Blastarès continuait à véhiculer même à l'époque ottomane, à travers ses centaines de copies diffusées dans tout le monde orthodoxe, les plus fortes affirmations sur la nature du pouvoir patriarcal qui aient jamais été énoncées dans l'espace byzantin.

117. P. Schreiner, « Zur Bezeichnung "Megas" und "Megas Basileus" in der byzantinischen Kaisertitulatur », *Byzantina* 3 (1971), p. 175-192.

118. M. Arranz, « La consécration du saint myron », *Orientalia Christiana Periodica* 40 (1989), p. 317-338.

119. Voir O. Lampsidis, « Le titre ΜΕΓΑΣ ΚΟΜΝΗΝΟΣ (Grand Comnène) », *Byzantion* 37 (1967), p. 114-125, pour sa très utile discussion sur des divers sens historiques de l'épithète μέγας.

Dan Ioan Mureşan
Accademia di Romania

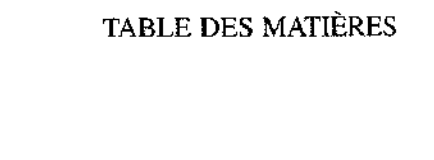


TABLE DES MATIÈRES

Publications du centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes - EHESS

Série Dossiers byzantins

N°1. — *Pour une « nouvelle » histoire de la littérature byzantine. Problèmes, méthodes, approches, propositions. Actes du colloque international philologique de Nicosie - Chypre 25-28 mai 2000,* sous la direction de P. Odorico et P. A. Agapitos, Paris 2002 (diff. De Boccard), 234 p.
N°2. — *Byzantina - Metabyzantina. La périphérie dans le temps et dans l'espace. Actes de la 6e séance plénière du XXe Congrès international des Études byzantines* (Collège de France - Sorbonne, Paris, 19-25 août 2001), sous la direction de P. Odorico, Paris 2003 (diff. De Boccard), 188 p.
N°3. — *L'épistolographie et la poésie épigrammatique. Projets actuels et questions de méthodologie. Actes de la 16e table ronde du XXe Congrès international des Études byzantines* (Collège de France - Sorbonne, Paris, 19-25 août 2001), sous la direction de W. Hörandner et M. Grünbart, Paris 2003 (diff. De Boccard), 252 p.
N° 4. — *Les Vies de Saints à Byzance. Genre littéraire ou biographie historiques ? Actes du IIe colloque international philologique « EPMHNEIA », Paris, 6-7-8 juin 2002*, sous la direction de P. Odorico et P. A. Agapitos, Paris 2004 (diff. De Boccard), 432 p.
N° 5. — *Daniele Bianconi, Tessalonica nell'età dei Paleologi. Le patriche intellettuali nel riflesso della cultura scritta*, Paris 2005 (diff. De Boccard), 344 p. + 30 planches.
N°6. — *L'écriture de la mémoire. La littérarité de l'historiographie. Actes du IIIe colloque international philologique « EPMHNEIA », Nicosie, 6-7-8 mai 2004,* sous la direction de P. Odorico - P. A. Agapitos - M. Hinterberger, Paris 2006 (diff. De Boccard), 384 p. (y compris 12 planches).

Cet ouvrage a été tiré à 400 exemplaires
et a été achevé d'imprimer en décembre 2007
sur les presses de
l'imprimerie F. Paillart
à Abbeville 80103

Dépôt légal : 4e trimestre 2007